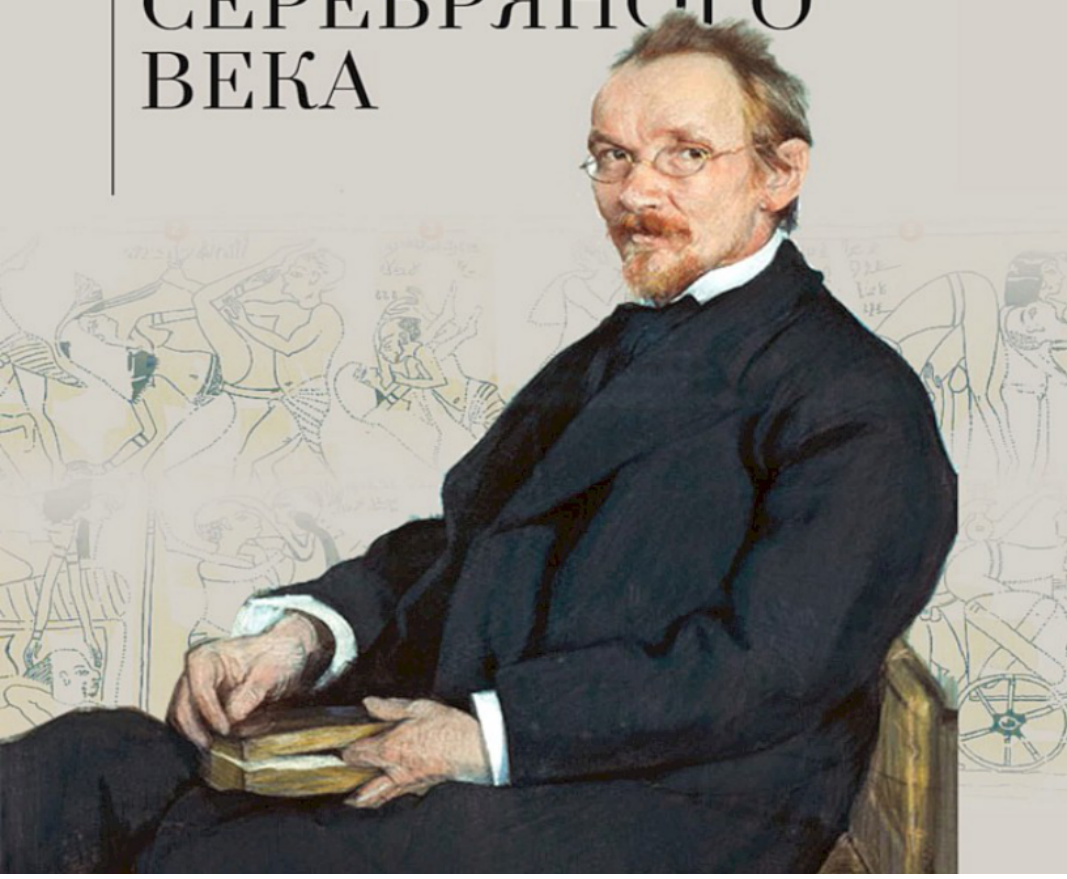
МАРК УРАЛЬСКИЙ

ВАСИЛИЙ РОЗАНОВ КАК ПРОВОКАТОР ДУХОВНОЙ СМУТЫ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА



SHOUT
SHARE
IT

Annotation

В настоящей книге на основании анализа биографии В. В. Розанова, его высказываний по религиозно-философским и общественно-политическим вопросам доказывается, что этот выдающейся мыслитель и беллетрист Серебряного века заявлял себя на литературной сцене в роли трикстера — эксцентричного, склонного к юродству разрушителя идейных устоев и традиционных представлений. В одно и то же время Розанов выступал врагом православной церкви и ее охранителем, христоборцем и глубоко верующим человеком, пансексуалистом и проповедником семейных ценностей, антисемитом и юдофилом… Как «философ жизни» он отстаивал примат Творения над всеми остальными категориями бытия, фетишизировал ценности «мира дольнего». С привлечением концепции «телесности» рассматриваются различные аспекты осмысления Розановым проблематике «свой — чужой», в том числе его отношение к еврейству.

- Марк Уральский
  -
  - Василий Розанов — простодушный провокатор, «мудрый как змея»
  - Ренессанс, или «Лесные маргаритки» Василия Розанова
  - Введение: «Как он смешит пигмеев мира»
  - Глава I
  - Глава II
  - Глава III
  - Глава IV
  - Глава V
  - Глава VI
  - Библиография
    - А
    - Б
    - В
    - Г
    - Д
    - Е
    - Ж, З
    - И
    - К
    - Л

- М
- Н
- О
- П
- Р
- С
- Т
- У
- Ф
- Х
- Ч
- Ш
- Э
- Ю,Я
- A, D, E
- G
- H
- K, L,
- M, P
- S
- U, W

○ Указатель имен и названий

- А
- Б
- В
- Г
- Д
- Е
- Ж, З
- И
- К
- Л
- М
- Н
- О
- П
- Р
- С
- Т
- У
- Ф
- Х
- Ч
- Ш

- Щ,Э
- Ю

- notes
  - 1
  - 2
  - 3
  - 4
  - 5
  - 6
  - 7
  - 8
  - 9
  - 10
  - 11
  - 12
  - 13
  - 14
  - 15
  - 16
  - 17
  - 18
  - 19
  - 20
  - 21
  - 22
  - 23
  - 24
  - 25
  - 26
  - 27
  - 28
  - 29
  - 30
  - 31
  - 32
  - 33
  - 34
  - 35
  - 36
  - 37
  - 38
  - 39
  - 40
  - 41

- ○ 42
- ○ 43
- ○ 44
- ○ 45
- ○ 46
- ○ 47
- ○ 48
- ○ 49
- ○ 50
- ○ 51
- ○ 52
- ○ 53
- ○ 54
- ○ 55
- ○ 56
- ○ 57
- ○ 58
- ○ 59
- ○ 60
- ○ 61
- ○ 62
- ○ 63
- ○ 64
- ○ 65
- ○ 66
- ○ 67
- ○ 68
- ○ 69
- ○ 70
- ○ 71
- ○ 72
- ○ 73
- ○ 74
- ○ 75
- ○ 76
- ○ 77
- ○ 78
- ○ 79
- ○ 80
- ○ 81
- ○ 82
- ○ 83
- ○ 84
- ○ 85

- ○ 86
- ○ 87
- ○ 88
- ○ 89
- ○ 90
- ○ 91
- ○ 92
- ○ 93
- ○ 94
- ○ 95
- ○ 96
- ○ 97
- ○ 98
- ○ 99
- ○ 100
- ○ 101
- ○ 102
- ○ 103
- ○ 104
- ○ 105
- ○ 106
- ○ 107
- ○ 108
- ○ 109
- ○ 110
- ○ 111
- ○ 112
- ○ 113
- ○ 114
- ○ 115
- ○ 116
- ○ 117
- ○ 118
- ○ 119
- ○ 120
- ○ 121
- ○ 122
- ○ 123
- ○ 124
- ○ 125
- ○ 126
- ○ 127
- ○ 128
- ○ 129

- ○ 130
- ○ 131
- ○ 132
- ○ 133
- ○ 134
- ○ 135
- ○ 136
- ○ 137
- ○ 138
- ○ 139
- ○ 140
- ○ 141
- ○ 142
- ○ 143
- ○ 144
- ○ 145
- ○ 146
- ○ 147
- ○ 148
- ○ 149
- ○ 150
- ○ 151
- ○ 152
- ○ 153
- ○ 154
- ○ 155
- ○ 156
- ○ 157
- ○ 158
- ○ 159
- ○ 160
- ○ 161
- ○ 162
- ○ 163
- ○ 164
- ○ 165
- ○ 166
- ○ 167
- ○ 168
- ○ 169
- ○ 170
- ○ 171
- ○ 172
- ○ 173

- ○ 174
- ○ 175
- ○ 176
- ○ 177
- ○ 178
- ○ 179
- ○ 180
- ○ 181
- ○ 182
- ○ 183
- ○ 184
- ○ 185
- ○ 186
- ○ 187
- ○ 188
- ○ 189
- ○ 190
- ○ 191
- ○ 192
- ○ 193
- ○ 194
- ○ 195
- ○ 196
- ○ 197
- ○ 198
- ○ 199
- ○ 200
- ○ 201
- ○ 202
- ○ 203
- ○ 204
- ○ 205
- ○ 206
- ○ 207
- ○ 208
- ○ 209
- ○ 210
- ○ 211
- ○ 212
- ○ 213
- ○ 214
- ○ 215
- ○ 216
- ○ 217

- ○ 218
- ○ 219
- ○ 220
- ○ 221
- ○ 222
- ○ 223
- ○ 224
- ○ 225
- ○ 226
- ○ 227
- ○ 228
- ○ 229
- ○ 230
- ○ 231
- ○ 232
- ○ 233
- ○ 234
- ○ 235
- ○ 236
- ○ 237
- ○ 238
- ○ 239
- ○ 240
- ○ 241
- ○ 242
- ○ 243
- ○ 244
- ○ 245
- ○ 246
- ○ 247
- ○ 248
- ○ 249
- ○ 250
- ○ 251
- ○ 252
- ○ 253
- ○ 254
- ○ 255
- ○ 256
- ○ 257
- ○ 258
- ○ 259
- ○ 260
- ○ 261

- ○ 262
- ○ 263
- ○ 264
- ○ 265
- ○ 266
- ○ 267
- ○ 268
- ○ 269
- ○ 270
- ○ 271
- ○ 272
- ○ 273
- ○ 274
- ○ 275
- ○ 276
- ○ 277
- ○ 278
- ○ 279
- ○ 280
- ○ 281
- ○ 282
- ○ 283
- ○ 284
- ○ 285
- ○ 286
- ○ 287
- ○ 288
- ○ 289
- ○ 290
- ○ 291
- ○ 292
- ○ 293
- ○ 294
- ○ 295
- ○ 296
- ○ 297
- ○ 298
- ○ 299
- ○ 300
- ○ 301
- ○ 302
- ○ 303
- ○ 304
- ○ 305

- ○ 306
- ○ 307
- ○ 308
- ○ 309
- ○ 310
- ○ 311
- ○ 312
- ○ 313
- ○ 314
- ○ 315
- ○ 316
- ○ 317
- ○ 318
- ○ 319
- ○ 320
- ○ 321
- ○ 322
- ○ 323
- ○ 324
- ○ 325
- ○ 326
- ○ 327
- ○ 328
- ○ 329
- ○ 330
- ○ 331
- ○ 332
- ○ 333
- ○ 334
- ○ 335
- ○ 336
- ○ 337
- ○ 338
- ○ 339
- ○ 340
- ○ 341
- ○ 342
- ○ 343
- ○ 344
- ○ 345
- ○ 346
- ○ 347
- ○ 348
- ○ 349

- ○ 350
- ○ 351
- ○ 352
- ○ 353
- ○ 354
- ○ 355
- ○ 356
- ○ 357
- ○ 358
- ○ 359
- ○ 360
- ○ 361
- ○ 362
- ○ 363
- ○ 364
- ○ 365
- ○ 366
- ○ 367
- ○ 368
- ○ 369
- ○ 370
- ○ 371
- ○ 372
- ○ 373
- ○ 374
- ○ 375
- ○ 376
- ○ 377
- ○ 378
- ○ 379
- ○ 380
- ○ 381
- ○ 382
- ○ 383
- ○ 384
- ○ 385
- ○ 386
- ○ 387
- ○ 388
- ○ 389
- ○ 390
- ○ 391
- ○ 392
- ○ 393

- ○ 394
- ○ 395
- ○ 396
- ○ 397
- ○ 398
- ○ 399
- ○ 400
- ○ 401
- ○ 402
- ○ 403
- ○ 404
- ○ 405
- ○ 406
- ○ 407
- ○ 408
- ○ 409
- ○ 410
- ○ 411
- ○ 412
- ○ 413
- ○ 414
- ○ 415
- ○ 416
- ○ 417
- ○ 418
- ○ 419
- ○ 420
- ○ 421
- ○ 422
- ○ 423
- ○ 424
- ○ 425
- ○ 426
- ○ 427
- ○ 428
- ○ 429
- ○ 430
- ○ 431
- ○ 432
- ○ 433
- ○ 434
- ○ 435
- ○ 436
- ○ 437

- ○ 438
- ○ 439
- ○ 440
- ○ 441
- ○ 442
- ○ 443
- ○ 444
- ○ 445
- ○ 446
- ○ 447
- ○ 448
- ○ 449
- ○ 450
- ○ 451
- ○ 452
- ○ 453
- ○ 454
- ○ 455
- ○ 456
- ○ 457
- ○ 458
- ○ 459
- ○ 460
- ○ 461

Марк Уральский
Василий Розанов как провокатор духовной смуты Серебряного века

@biblioclub: Издание зарегистрировано ИД «Директ-Медиа» в российских и международных сервисах книгоиздательской продукции: РИНЦ, DataCite (DOI), Книжной палате РФ

© М. Л. Уральский, 2022
© Г. Мондри, А. Медведев, предисловия, 2022
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2022

Василий Розанов — простодушный провокатор, «мудрый как змея»

Будьте мудры, как змеи, и просты, как голуби

(Мф. 10:16–16)

Читатель новой документально-беллетристической книги о Василии Розанове, написанной Марком Уральским, несомненно, будет заинтригован одной цитатой в тексте, которую русский философ приписывал великому еврейскому мыслителю позднего средневековья Маймониду: «головка члена имеет форму СЕРДЦА». Сама графическая форма этой цитаты уже отражает оригинальность розановского нарратива: используя курсив и заглавные буквы вперемешку со строчными, Розанов акцентирует смысловую и экспрессивную функцию слова. Как мастер афористической литературной формы Розанов подбирает слова таким образом, чтобы они подчеркнули и выразили открытые им значения. Сталкивая слова, выражающие понятия, которые европейское христианское сознание видит, как несовместимые, он подрывает само понятие противоречий, часто связанных с телесностью и духовностью. Одновременно цитата заставляет читателя задуматься над имплицитным значением слов в русском языке, определяющих части тела человека. Обратив внимание на слово «головка» в определении части пениса, Розанов в кратчайшей форме делает вызов европейской философской мысли: он разрушает главный дуализм, лежащий в основе философии Рене Декарта, дуализм бинарного концепта «тело» vs «душа». Именно поэтому слово СЕРДЦЕ Розанов выделяет заглавными буквами, проводя параллель между детородным органом и духовной сферой. «Голова», ставшая принадлежностью не только телесного верха, но и низа, опровергает бинарное противопоставление между рассудком и животными функциями организма.

Труды Розанова были основаны на поисках представлений о поле и размножении, любви и семейственности в дохристианских культурах Древнего мира. Он находил нужный ему материал в древнеиудейских источниках, в археологических артефактах материальной культуры Шумерской цивилизации, Древнего Египта и Древней Греции. Его зарисовки отдельных фрагментов

новых археологических находок, касающихся сексуальных отношений в древности, шокировали современников. Виднейшие государственные деятели Серебряного века — прокурор святейшего Синода Константин Победоносцев, премьер-министры С. Ю. Витте и А. А. Столыпин, высказывались о Розанове как об «ужасном порнографе» и на этом основании запрещали публикацию его книг [Голлербах. С 49.]. Такое определение они давали на основе использованных Розановым иллюстраций, которые на самом деле являлись фотографиями археологических находок, т. е. памятников истории и культуры древних цивилизаций. Сам Розанов не имел отношения к обнаружению этих древних сакральных изображений как археолог, однако он дал оригинальную трактовку их религиозно-мистического значения. Особое внимание Розанов обратил на то, что в отличие от христианских культовых реликвий, превозносящих аскезу, эти памятники древних культур иллюстрируют животворческую гимнографию. Такого рода открытие Розанов использовал как базу для построения своей «философии жизни», в которой утверждал примат креационистского акта Творения, т. е. плотского начала, что шло вразрез с традиционными христианскими представлениями о греховности плоти. Являясь одним из видных собирателей-нумизматов эпохи Серебряного века, он использовал свою коллекцию древних монет в качестве вещественного доказательства правоты развиваемых им концептов. Показателем особой «зацикленности» Розанова на «проблеме пола» служит в частности тот факт, что в собранной им коллекции древних монет, его самого в особый восторг приводили те из них, где был изображен фалл и фигуры с фаллической символикой.

Перед Марком Уральским, как перед любым автором книги о Розанове, стоит масса нерешенных до сих пор в розанововедении вопросов и препятствий. Идеи Розанова так связаны с формой их выражения, что передать их смысл без эпигонского опошления практически невозможно. Как правильно отметила Зинаида Гиппиус, Розанова нельзя пересказать, потому что его мысли и дискурс едины по силе экспрессивности. Понять политическую или идеологическую позицию Розанова также практически невозможно из-за флюидности и текучести его мнений. Таким образом, *однозначно* определить типологию Розанова не представляется возможным, а характеристические концепты автора настоящей книги — трикстер, идейный провокатор, парадоксалист, клоун, юродствующий и т. п., надо принимать как некие условности, памятуя о том, что не один из них в полной мере не описывает розановский тип творческой личности.

Розанов стоит одинокой фигурой на рубеже веков, именно поэтому интеллектуалы и литераторы, которые изначально взяли его в свой круг, дали название «В своем углу» отведенной ему рубрике в журнале «Новый путь». До конца жизни Розанов так и оставался сидеть «в своем углу», со «своим собственным Богом» — даже под сенью монастырских стен. Потому знавшим его людям трудно было поверить, что, исповедовавшись и причастившись Святых Христовых Тайн, он, страстный христоборец, отошел на вечный покой умиротворенным.

Правомерным представляется решение Марка Уральского выбрать фокусом своей книги вопрос о том, как Розанов вписывается в общую культурно-идейную атмосферу Серебряного века. Несмотря на позицию «в своем углу», Розанов является одной из самых влиятельных фигур этого периода в истории русской литературной и интеллектуальной мысли. Его влияние на молодое поколение, которое творило материал, составивший эссенцию Серебряного века, неоспоримо. Благодаря своей креативной энергии, включенности в культурный процесс и публицистической активности Розанов был знаком с широки кругом мыслителей и интеллектуалов, многие из которых оставили яркий след в истории русской культуры. И хотя отношение знавших его деятелей культуры к его собственной персоне менялось от восторженного до негативного, высокое признание его литературного таланта всегда оставалось неизменным. Так, например, видный деятель символистского движения Андрей Белый, обычно не склонный к восторженным похвалам собратьев по перу, писал в 1906 г. (журнал «Весы») про «огонь, оплеснувший нас из <…> книги Розанова „В мире неясного и нерешенного“, увидевшей свет в 1901 году. И действительно, в начале XX в. эта книга, где он говорил о „загадке *рождающего* бытия, загадке рождающего *пола“* и утверждал, что „в физиологических знаках скрыты прообразы всего духовного“ потрясла российское интеллектуальное сообщество.

Концепты андрогинности, гендера, пола, гомоэротических отклонений с легкой руки Розанова, заявлявшего их в мистическом ключе, стали главными темами как символистов, так и всякого рода „декадентов“ эпохи модерна. Нельзя не отметить, что дань признания Розанову-литератору и мыслителю, отданная молодым Андреем Белым, не помешала ему позднее отзываться о нем, как личности, весьма критически. По его утверждению в окружении Розанова даже придумали словечко „Пло“ (от „плохо“), чтобы передать впечатление от манеры поведения Розанова. А раздражали они многих, и не всегда по

причинам идейных разногласий. Интимный и интимничающий тон розановских нашептываний на ухо, как и его амикошенство очень часто шокировали. По свидетельству З. Н. Гиппиус однажды, когда Розанов, юродствуя, весьма неучтиво обратился Сологубу: — Что же вы все молчите, Федор Кузьмич. Я нахожу, что вы похожи на кирпич в сюртуке. Тот, имея обыкновение, говорить в лицо все, что думал, ответил: — А я нахожу, что вы грубы. Такое публичное обвинение могло обескуражить любого тогдашнего интеллигента, но только не Розанова, который его просто „не услышал“. Кстати говоря, дочери Розанова, горячо и нежно им любимые, не раз доходили до истерик от шокирующих высказываний своего отца.

Вне всякого сомнения, все это делало личность Розанова „странной“, попадавшей под типологию людей неадекватных, часто переходящих границы хорошего тона, принятого в культурном обществе. В этом своем качестве, Розанов, однако, был вполне типичен, ибо в литературно-художественных кругах той эпохи сплошь да рядом встречались эксцентрики, всякого рода „чудаки“ да юродствующие. Вышеупомянутые Андрей Белый, Зинаида Гиппиус и Федор Сологуб то же были из их числа — большие оригиналы. Все они, таким образом, являли собой не только создателей новой литературы, но и нового типа личности, поведенческие реакции которой в сравнении с представителями прежнего поколения отличались значительным расширением границ нравственной и политической позиции. В этом отношении Розанов, как никто другой из его современников, воплощает и даже определяет понятие „широк человек“, выдвинутое Достоевским в его последнем романе, „Братья Карамазовы“. Мне представляется, что Розанову-эксцентрику сродни один из главных героев этого романа — Федор Павлович Карамазов. Однако в отличие от этого литературного персонажа Василий Розанов, попирал нравственные нормы и провоцировал скандалы лишь в пространстве интеллектуального дискурса и публичной общественно-политической полемики.

Как мыслитель, при всей своей декларативной приземленности Розанов обитает в мире идей — там, где ставятся и обсуждаются фундаментальные вопросы бытия, плоти и духа. При этом ограниченность человеческой жизни для него, как и тлетворность тела не являются свидетельством превосходства Духа над физическим миром. В своей „философии жизни“ Розанов выступал непримиримым врагом аскезы: монастыри и монашество в его миропонимании есть издержки христианской религиозности, а греховность, в том виде как она преподносится верующим духовенством — продукт внутрицерковной политики,

искажающей отношения между человеком и Богом, заповеданные актом Творения. В этом отношении Розанов близок к Ницше, заявившему в „Генеалогии морали“ о манипуляции церковниками в своих корыстных целях понятием греха. Согласно Ницше, Бог „Ветхого Завета“ заключает соглашение индивидуально с каждым верующим, и грех определяется Богом, а не посредниками, взявшими на себя роль тюремных надзирателей и держащих людей в страхе и подчинении. Именно в этом ракурсе, как человек раздвигающий понятия морали, выработанные институтом христианства, и в частности — Православной Церковью, Розанов выступает как идейный провокатор и представитель культуры модерна.

Размышляя о провокативной позиции Розанова, следует опять-таки отметить, что он целиком и полностью не подпадает под определение агент-провокатор. Тягу к провокации — как черту характера Розанова, прочувствовал и молодой философ Аарон Штейнберг во время своего разговора с ним на тему о его позиции политического публициста во время „дела Бейлиса“ — еврея, ложно, по политическим мотивам, обвинявшегося в 1913 г. в ритуальном убийстве христианского мальчика. По мнению Штейнберга, Розанов в их беседе явил себя как провокатор *per se,* но и при этом и как очень наивный человек. Штейнберг описывает этот свой разговор с Розановым в книге воспоминаний „Друзья моих ранних лет (1911–1928)“ [ШТЕЙНБЕРГ]. Как поклонник таланта Розанова, Штейнберг был возмущён и озадачен отношением Розанова к „кровавому навету“ на евреев и решил поговорить с ним лично на эту тему. Любезно приняв молодого философа-еврея у себя на дому, Розанов неожиданно попросил его помочь ему, принять решение по поводу одного анонимного письма. Именно этот момент разговора между ними, а также содержание письма и реакция на него Розанова помогают понять дух эпохи, в котором одной из доминант являлась Провокация. Прочитав письмо, Штейнберг сразу понял, что содержавшаяся в нем угроза Розанову о жестоком наказании, которому он якобы будет подвергнут в одной из синагог города, где в секретном месте проносятся ритуальные жертвы, — фальшивка и политическая провокация. Реакция Розанова на это письмо характеризует его как человека наивного и одновременно, в противовес его мнению о себе, не очень проницательного, т. к. он, опытный литератор, по стилистике письма не увидел, что текст его состряпан не евреями, а их врагами. Со своей стороны, Штейнберг сразу „раскусил“ суть письма и понял опасность ситуации: по его мнению, враги евреев и Бейлиса могли и на самом деле совершить нападение на Розанова, чтобы обвинить и

в этом преступлении евреев (копируя таким образом убийство Андрея Ющинского). Мнение Штейнберга открывает динамику и логику провокаций Серебряного века, оно объясняет, как легко было устроить преступный акт, компрометирующий евреев в той накаленной общественной атмосфере, когда шел процесс над Бейлисом. Тот факт, что сам Розанов этого не понял, красноречиво свидетельствует о его политической наивности. Две противоположные реакции на анонимное письмо с угрозами — еврея Штейнберга и русского Розанова, раскрывают динамику отношений между представителями доминантного большинства и „инородцами“ в ту эпоху. Привыкший к гонениям и преследованиям в стране, где антисемитизм являлся государственной политикой, Штейнберг хорошо понимает логику провокативной анонимки. Именно поэтому он посоветовал Розанову обратиться в полицию. Розанов же, находясь в плену визионерских фантазий и своих юдофобских предубеждений, предпочитает за лучшее, не вдаваться в глубокий анализ ситуации.

Книга Уральского освещает и концепт „юродства“ по отношению к позиционированию Розанова в тех или иных вопросах. Следует отметить, что устойчивый имидж Розанова как „юродствующего“ объясняет тот факт, что некоторые члены Ст. — Петербургского Религиозно-философского общества решили голосовать против его исключения из этого трансдисциплинарного объединения. Так называемый „суд“ над Розановым был результатом реакции большинства членов Общества на провокационную антисемитскую направленность статей, опубликованных им во время процесса над Бейлисом в черносотенной печати. Среди тех, кто голосовал против исключения Розанова, были два поэта символиста — Всеволод Иванов и Александр Блок. Первый, игнорируя политический акцент статей Розанова, выступал за примат свободы суждений в их интеллектуальном сообществе, второй — явно разделял антисемитские взгляды глубоко уважаемого им писателя. Следует особо оговорить, что Совет Религиозно-философского общества вынес решение на основании не только политических, но и религиозных аргументов. Одним из них являлся вопрос о попытках черносотенцев и крайне правых православных мистиков, в том числе о. Павла Флоренского, действовавшего анонимно, из-за спины Розанова, выдвинуть убитого Андрея Ющинского на роль мученика — „христианского дитяти, умученного жидами“. Такого рода идею в публичном пространстве страстно отстаивал и сам Розанов. В глазах Совета, среди членов которого были видные богословы — Антон

Карташов и Валентин Тернавцев, такая постановка вопроса являлась кощунством по отношению к мартирологу христианской церкви. Члены Совета справедливо видели в этом призыве политическую подоплеку, маскирующуюся под религиозный вопрос. В этой связи для них размежевание с Розановым было „вопросом религиозно-социального порядка“ (см. „Суд“ на Розановым», Записки С. Петербургского Религиозно философского общества в [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 184–216]).

Для членов Совета Религиозно-философского общества концепт терпимости был не флюидным, безграничным и аморфным понятием. В поведении Розанова они увидели цинизм как результат «доведения понятия свободы до пределов». Сам концепт «предела» являлся здесь принципиальным понятием, поскольку для Розанова раздвижение пределов до бесконечности было частью его мировоззренческой позиции. Совет Общества указал, что «терпимость по отношению к Розанову была бы именно тем цинизмом, который нарушает меру доступной терпимости» (С. 190). Несмотря на то, что некоторые члены Совета и ранее резко критически относились к тому, что Розанов писал «в своем углу», они сочли все же за лучшее, признать его активную включенность в политику во время скандального «процесса Бейлиса» за социальный феномен. Розанова, — постановил Совет, — якобы «выдумала сама русская жизнь, условия русской общественной деятельности» (С. 191).

Размышляя над темой новой книги Уральского, разрабатывающего концепт Розанова как провокатора духовной смуты Серебряного века, следует учитывать политическую типологию той эпохи. После «процесса Бейлиса» сам Розанов опубликовал фельетон в «Новом времени», в котором заявил, что, мол-де, во время процесса «лгали все». Это заявление свидетельствует о его сознательном стремлении вписать свое поведение в воображаемую им самим типологию исторического момента. Вместе с тем, однако, не следует столь резко сужать ракурс видения Розанова. Марк Уральский убедительно показывает, что ему как мыслителю присущ очень широкий диапазон мнений и взглядов. В этом отношении не лишним будет вспомнить характеристику, данную Розанову Аароном Штейнбергом. Будучи выходцем из Серебряного века, этот мыслитель всю жизнь стоял на стыке тех двух культур, к которым Розанов относился с такой страстью и одновременно пристрастием — еврейской и русской. Оглядываясь назад с расстояния в пол века, Штейнберг в 1968–1969 гг. писал о «многогранности» Розанова, и видел в его «причудливых поворотах» и его «изнанке» ту «глубину, которая является

истинным библейским простодушием». Розанов в доброжелательном определении Штейнберга — «простодушный мудрец», при этом «мудрый как змея».

Заслуга Уральского состоит также и в том, что в своей книге ему удается представить Розанова не только как трикстера и агента-провокатора общественного мнения, но и показать, что сама многогранность и противоречивость высказываний писателя дает возможность манипулировать его литературно-философским наследием в идейно-политических целях. В работах Розанова можно найти разные, подчас полярные высказывания: русофобские и патриотические, юдофобские и юдофильские и т. п. Однако, когда они используются в пропагандистских публикациях националистов-ксенофобов, цитирование делается выборочно, в силу чего эти высказывания звучат как однозначные утверждения. То же самое касается теоретиков различных литературных группировок: они также, игнорируя антиномичность и заданную противоречивость розановских тезисов, находили в них те моменты, которые подходили бы к их идейной платформе: так для Андрея Белого Розанов был одним из «отцов русского символизма», а для формалиста Виктора Шкловского — типичным модернистом, создателем авангардной литературной формы. А во второй половине XX в. Розанова стали видеть предтечу постмодернизма.

В настоящей книге Марка Уральского читатель встретит Василия Васильевича Розанова в образе трикстера и идейного провокатора, стоящего, хотя и обиняком, но в общем потоке общественно-политического и религиозного дискурса Серебряного века. В своем подходе к «проблеме пола» Розанов как сексуальный мистик предвосхитил многие новейшие интерпретации древних религиозных и крипто-культовых источников, связанных с гендерной метафизикой. Он является одним из пионеров европейского движения в защиту прав сексуальных меньшинств, а также первым из русских мыслителей обратил свой взгляд на проблематику тела и телесности, хотя, к сожалению, и воспользовался наработками в этой области для обоснования своих антихристианских ксенофобско-расистских представлений.

Генриетта Мондри,

Кентерберийский университет

(Новая Зеландия).

Ренессанс, или «Лесные маргаритки» Василия Розанова

Труд Марка Уральского представляет собой энциклопедический по объему проект современной Розановианы (вероятно, самый крупный после «Розановской Энциклопедии», вышедшей в 2008 году), в котором дается широчайший спектр точек зрения на Розанова. Сотни источников — от современников Розанова до исследователей XXI века — сопровождаются развернутыми экскурсами историко-культурного характера. В этой оптике фигура Розанова предстает современному читателю живой и объемной.

Не со всем в этой полифонии голосов можно согласиться. Безусловно, современники оставили уникальные свидетельства о Розанове, но вряд ли можно сказать, что они понимали его в полной мере, даже при этом высоко его оценивая, — «лицом к лицу лица не увидать». В современной Розанову критике возникает тот набор штампов, который преследует его до сих пор: «русский Ницше», «юродивый», «циник» и т. д. Но неуловимый в своей антиномичности Розанов уходит от всех этих определений. Марк Уральский приводит, на наш взгляд, очень точную мысль М. Пришвина, который на протяжении всей жизни вел с Розановым диалог: «Розанов, по-моему, не был тем хитрецом, о котором пишет Горький, он был „простой“ русский человек, всегда искренний и потому всегда разный».

Попытаемся посмотреть на Розанова с дистанции «большого времени». И в этой перспективе Розанов предстает едва ли не самой крупной фигурой русского Ренессанса. Как известно, в России эпоха Средневековья затянулась вплоть до XIX в., и Ренессанс оказался не завершенным, как в Европе, а дискретным, в несколько волн, — первая (XIV–XVI вв.), вторая (XIX в.) и третья волна (рубеж XIX–XX вв.), которая была оборвана 1917 годом, но дискретно еще продолжалась на протяжении всего XX века (модернизм и авангард).

Что же делает Розанова ренессансной фигурой? Его постепенно нарастающая до христоборчества критика средневековых ценностей, с которыми он полемизировал с гуманистических позиций. Прежде всего вспомним розановскую критику аскетизма с его культом смерти («Темный лик» христианства), которому Розанов противопоставил ренессансное видение мира («Религия как свет и радость»). Не случайно Розанов так высоко ценил Рафаэля — художника Рождества и

рождения, «семейного христианства».

В отличие от дуалистического Средневековья Ренессанс *реабилитирует природу* и *телесного человека.* Бог уже не оторван от своего творения, а присутствует в материи. Розанов постулирует *онтологическую* «святость мира», припадая к ее источникам в древних культурах Востока (Египет и Израиль), в которых «звезда» или «цветок» — «точки касания перстов Божиих» *(Величайшая минута истории,* 1900).

Не случайно Розанов симпатизировал св. Франциску Ассизскому с его оправданием земного творения («Гимн брата Солнца»). П. Бицилли считал Франциска фигурой, в которой в свернутом виде уже было заложено всё итальянское Возрождение. Сетуя на то, что современная ему религиозные философы (о. П. Флоренский, в частности) ничего не сказали о браке, семье, о поле и уходят в «сухую, высокомерную, жестокую церковность», Розанов сожалеет, что «засыхают цветочки» Франциска *(Опавшие листья. Короб второй и последний,* 1915).

В этом же ренессансном ключе Розанов «теизировал» пол и семью («эфирнейший цветок бытия»), считая, что восприятие сексуальной жизни как греховной исходит из монофизитского аскетизма: «Содом рождает идею, что соитие есть „грех“» *(Люди лунного света,* 1911). Открыв тему пола, Розанов пишет о нем одновременно откровенно и целомудренно, возвращаясь к библейской целокупности души и тела («в Библии вдруг высвятилась вся плоть человеческая»; «в плотском единении, ни в каком, — нет никакого греха»), что очень точно уловил Пришвин: «Посмотрите на человека, он срывает с земли ароматный простой цветок и подает его своей возлюбленной, царь Давид пляшет, Соломон поет Песню песней, и страницы Вечной книги наполнены благоговейной связью умноженных, как песок, поколений семени Авраама».

Наверное, только в стихах А. Тарковского в XX веке была продолжена еще эта розановская линия «таинства любви»:

> Когда настала ночь, была мне милость
> Дарована, алтарные врата
> Отворены, и в темноте светилась
> И медленно клонилась нагота…

Краеугольной для Розанова является ценность *личности.* Уже в начале 1890-х годов он полемизирует с позитивизмом с персоналистических позиций: «Человек вовсе не хочет быть только средством… Он просто свободный человек… Оставьте его одного, с собою: он вовсе не материал для теории, он живая

личность, „богоподобный человек“. Умейте подходить к нему с любовью и интересом, и он раскроет пред вами такие тайны души своей, о которых вы и не догадываетесь» *(Три момента в развитии русской критики,* 1892). В итоге Розанов приходит в «Уединенном» к глубоко *личным отношениям* с Богом («Авраама призвал Бог: а я сам призвал Бога»). Во имя *человека* дерзновенно вступает в борьбу с институцией церкви, защищая «незаконнорожденных детей», опять же исходя их святости рождения, даруемого не Богом смерти, но Жизни.

Розанов реабилитирует не только природу, но и *повседневный быт,* который с точки зрения идейной интеллигенции XIX века считался чем-то презренным и обывательским. На знаменитый идейный вопрос Н. Чернышевского «гениальный обыватель», как определил Розанова Н. Бердяев, отвечает необходимостью жить *реальной жизнью:* «„Что делать?“ — спросил нетерпеливый петербургский юноша. — Как что делать: если это *лето* — чистить ягоды и варить варенье; если *зима* — пить с этим вареньем чай» *(Эмбрионы,* 1899). И позже, в первом коробе «Опавших листьев» (1913), полемизируя уже с Достоевским как «пророком „завтрашнего“ и певцом „давнопрошедшего“» в романе «Бесы», Розанов снова акцентирует ценность *текущего* мгновения жизни в знаменитой записи о малосольном огурце с «ниточкой укропа»[1].

Для Розанова важно надидеологическое, *онтологическое* переживание жизни: «Центр — жизнь, материк ее… А писатели — золотые рыбки; или — плотва, играющее около берега его» *(Опавшие листья. Короб первый,* 1913). Отсюда вытекает известная нелюбовь Розанова к литературе и политике как идеологическим сферам, разрушающим бытие. Как известно, современники обвиняли Розанова в политическом «аморализме» и «двурушничестве», но Пришвин спустя годы точно заметил, что политика для Розанова не имела никакого значения в сравнении с той «святостью бытия», которую он открыл в Древнем Египте: «Трясогузка бегала у нас по огороду, и я вспомнил Розанова в его духовном общении с египтянами: там у них трясогузка была та же самая, но почиталась как священная птица. Вот я думаю, Розанов, воскресив сие египетское древнее, и ему казалось все существующее мелким и глупым до того, что он правой рукой правым писал, левой же — левым».

Любой идеократии, неизбежно ведущей в истории к кровопролитию, Розанов противополагает ценность *Дома* (пространство взаимной любви), что актуализирует в своей книге М. Уральский: «„домашний очаг“, „свой дом“, „своя семья“ есть единственное святое место на земле, единственно чистое,

безгрешное место: выше Церкви, где *была инквизиция,* выше храмов — ибо *и в храмах проливалась кровь» (Об амнистии,* 1906).

На уровне поэтики ренессансная установка проявляется в разрушении литературного жанрового канона, которое представляет из себя «Уединенное», ставшее полной неожиданностью для современников и до сих пор во многом остающееся загадкой. Но ведь «Уединенное» — это предельно свободная ренессансная форма, выражающая *индивидуальность* автора, о чем Розанов писал Э. Голлербаху: «Лучшее „во мне“ (соч.) — „Уединенное“. Прочее все-таки „сочинения“, я „придумывал“, „работал“, а там просто — я». Эту неидеализированную индивидуальность Розанов запечатлел в своем портрете: «Волосы прямо огненного цвета (у гимназиста) и торчат кверху, но не „благородным ежом“ (мужской характер), а какой-то поднимающейся волной, совсем нелепо, и как я не видал ни у кого» *(Уединенное,* 1912).

Одним из значимых претекстов «Уединенного» являются «Опыты» М. Монтеня. Розанов был знаком с «Опытами»[2], целью которых было непосредственное выражение авторского «я» в тексте: «содержание моей книги — я сам», — заявляет Монтень. «Уединенное» близко «Опытам» именно этим ренессансным духом свободного проявления в тексте личности автора, который, как говорит Монтень, предстает в «простом, естественном и обыденном виде». Монтеневское и розановское вступления сближаются *тоном* свободного, эпатажного обращения к читателю, который воспринимается не как объект, а как свободный субъект. Монтень, как и Розанов, отказывается от литературности, прагматизма и литературной славы («я не ставил себе никаких иных целей, кроме семейных и частных»). Введение в «Уединенное» своей обыкновенной, частной жизни Розанов пояснял в духе францисканства органическими образами «благородных „лесных маргариток“», которыми он «переложил» свою книгу, чтобы «согреть и надушить» ими жизнь *(Мимолетное,* 1914).

Розанов подчеркивал антилитературную «рукописность» «Уединенного», которая проявляется прежде всего в индивидуальной авторской *интонации* (разговорный стиль, чужое слово (кавычки)). Домашнюю интонацию, на которой у Розанова-«разговорщика» всё «держится», О. Мандельштам считал главным его открытием, очень близким его собственной голосовой поэтике[3]. В «Четвертой прозе» (1930) поэт в духе Розанова боролся с ангажированностью уже советской литературы: «У меня нет рукописей, нет записных книжек, архивов. У меня нет почерка, потому что я никогда не пишу. Я

один в России работаю с голосу, а вокруг густопсовая сволочь пишет. Какой я к черту писатель! Пошли вон, дураки!» Этот интонационный принцип был значим и для Ахматовой, которая вслед за Розановым в «Опавших листьях» (Короб первый) сожалеет, что читатели перестали слышать голос живого Пушкина: «Мы почти перестали слышать его человеческий голос в его божественных стихах, во всей многопланности пушкинского слова и с сохранением его человеческой интонации».

Услышим же голос живого Розанова сегодня, когда почти забыт его ренессансный *гуманизм.* А ведь Розанов постоянно говорил о «неженье», об убавлении страдания и боли, о «золотых яблоках» Геспер ид (о человеческом счастье в смертном существовании), о стремлении *расширить* душу читателя — чтобы она вбирала в себя всё, была «нежнее», чтобы у нее было «больше ухо, больше ноздри»: «Я хочу, чтобы люди „все цветы нюхали“»…

Александр Медведев

Тюменский государственный университет

(Российская федерация)

Введение: «Как он смешит пигмеев мира»

Смейся, Паяц, и всех потешай!
Ты под шуткой должен
скрыть рыданья и слезы,
А под гримасой смешной
муки ада. Ах!
Смейся, Паяц,
Над разбитой любовью,
Смейся, Паяц, ты над горем своим!

Руджеро Леонкавалло[4]

Одна из глубочайших особенностей русского духа заключается в том, что нас очень трудно сдвинуть, но раз мы сдвинулись, мы доходим во всем, в добре и зле, в истине и лжи, в мудрости и безумии, до крайности.

Дмитрий Мережковский

Василий Васильевич Розанов (1856–1919), «первый русский стилист, писатель с настоящими проблесками гениальности, < которому присуща > особенная, таинственная жизнь слов, магия словосочетаний, притягивающая чувственность слов»[5], никак не встраивается монументальный ряд русских писателей-классиков, хотя в период наибольшего внимания к его персоне со стороны российских историков литературы — конец 1980-х — начало 2000-х годов, такие заявления и звучали. В глазах первооткрывателей его имени в постсоветской России:

> Василий Васильевич Розанов — уникальная фигура мировой культуры. Выдающийся писатель и стилист, не написавший ни одного беллетристического произведения, создавший новый *«одиннадцатый или*

двенадцатый» вид литературы: «Уединенное», «Смертное», «Опавшие листья», «Мимолетное», «Сахарна», «Последние листья». Публицист и мыслитель, чье сознание проникало в «запретные» области человеческой мысли. Философ, осмысливший и давший обоснование вопросам, которыми до Розанова интересовались мало, но которые после Розанова не могли не пополнить корпус «русских идей». Редчайший даже в масштабах мировой культуры защитник «религии Вифлеема», религии семьи и материнства; философ, напрямую связывавший понятия Бога и Пола. Подвижник, ратовавший за отказ христианского общества от античных ценностей и замену их семитической моралью. Воспитанник 1880-х годов, младший современник Толстого, Достоевского и Леонтьева, «затерявшийся» в эпохе модерна, но тем не менее нашедший возможность сказать свое громкое, влиятельное, сильное слово среди декадентского многоголосия начала века. Мученик мысли, разрывавшийся между христианством, иудаизмом и язычеством. Моралист, клеймивший традиционную нравственность и тут же на ее месте утверждавший нравственность нетрадиционную, новую. Наконец, просто занятная противоречивая личность, *«ногой погрязшая в собственной душе»,* с прихотливым характером и трагичнейшей судьбой [РУДНЕВ. С. 1].

Когда же «сладость мига узнавания» потерялась во времени, стало очевидным, что как не крути, но в русской литературе Розанов есть некая «частность и обособление», — говоря словами высокого чтимого им Федора Достоевского. Розанов не «культурный герой», коим предстает на историко-литературной сцене писатель-классик — Пушкин, Достоевский, Лев Толстой, Чехов, Максим Горький или же Иван Бунин, а, как это будет показано ниже, ироническая пародия на сей «высокий» образ. Все исследователи-розанововеды, которые когда-либо писали о нем, непременно отмечают, что Василий Розанов — самая яркая, противоречивая и эксцентричная фигура на литературной сцене русского Серебряного века[6].

То же самое можно сказать о нем, когда речь заходит о русской религиозно-философской мысли, переживавшей в эпоху Серебряного века подлинный ренессанс.

В самом начале своей публичной литературной деятельности Розанов попытался заявить себя как мыслитель «классического»

типа. Однако его первая философская книга «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» (1886), написанная под несомненным влиянием гегельянства, успеха не имела. Из-за позитивистских настроений. Господствующих тогда в интеллектуальном сообществе, она была обойдена молчанием[7]. Не был замечен и по достоинству оценен перевод на русский пяти книг аристотелевской «Метафизики», впервые в России осуществленный В. В. Розановым и П. В. Первовым[8] в 1895 году[9].

> В 1890–1891 годах он завязал литературную дружбу с Константином Леонтьевым, тогда уже давшим обет монашества. Розанов был одним из очень немногих, сумевших оценить Леонтьева, этого истинно «неузнанного феномена», как позже назвал его Розанов в одной замечательной статье об этом глубокомысленном философе истории, при жизни или незамеченном или просто забытом русским образованным обществом.
>
> Но в 1892 году Розанову удалось привлечь к себе внимание литературных кругов русской столицы изданием знаменитой книги о Великом Инквизиторе Достоевского, которая до сих пор считается поворотным пунктом в истолковании произведений автора «Братьев Карамазовых». Немного позже Розанов вступил в горячую полемику с Владимиром Соловьевым, которого он упрекал в либерально-гедонистическом искажении и опошлении христианства. Этот литературный спор поднял шум, тем более что Соловьев отомстил Розанову, сравнив его с «Иудушкой Головлевым», — клеймо, которое надолго осталось на его имени [ШТАМЛЕР С. 308–309].

С начала 1890-х годов Розанов начинает публиковать свои статьи в различных периодических журналах. Его оригинальный стиль и «почвеннически»-охранительские взгляды были замечены и пришлись ко двору деятелей консервативного направления, в первую очередь «поздних» славянофилов Николая Страхова и Тертия Филиппова. В 1899 году Розанов навсегда оставил государственную службу ради журналистики. Российский медиамагнат, журналист и общественный деятель Алексей Сергеевич

> Суворин пригласил его принять место постоянного свободного сотрудника во влиятельной ежедневной газете «Новое время». <…> Эта работа в «Новом

времени», продлившаяся до закрытия газеты в 1917 году, обеспечила Розанова и его семью в финансовом отношении, оставляя ему достаточно времени для литературного и философского творчества.

Он завязывал знакомства с декадентами и символистами, тогда шумевшими на литературной сцене, и сотрудничал в их журналах «Мир искусства», «Новый путь», «Весы», «Золотое руно», «Аполлон» и др. [ШТАМЛЕР С. 309].

Острый полемист и глубоко мыслящий культуролог, занимающийся переоценкой социальных ценностей и возводящий корректив сомнения в отношении общепринятых стереотипов, В. В. Розанов быстро стал широко известным публицистом-мыслителем. Как вызов традиционным историко-культурным представлениям и нормам общественной морали воспринималось русской критикой появление почти всех его книг: «Легенда о Великом Инквизиторе» (1894), «Сумерки просвещения», «Литературные очерки» (1899), «Природа и история» (1900), «Религия и культура», «В мире неясного и нерешённого» (1901), «Семейный вопрос в России» (1903). Но по-настоящему скандальную славу Розанов приобрёл после публикации целого ряда полемических статей, содержащих резкие нападки на историческое христианство, утверждающих, в противовес христианской морали, исключительную роль пола (гендера) и сексуальных отношений в развитии человечества. Позже эти работы вошли в сборники «Около церковных стен» (1906), «Тёмный лик: метафизика христианства» и «Люди лунного света» (1911). Благодаря всем этим публикациям, исключительной литературной плодовитости Розанова, сотрудничавшего в периодических изданиях самых разных направлений и в немалой степени беспощадной критике со стороны оппонентов в первые два десятилетия XX в. имя Розанова-журналиста было всегда на слуху у читающей публики.

Он достиг известности — но какой! «Юродивый», «кликуша», «безответственный», «непристойный» писатель, да и писатель ли? Не то богослов, не то фельетонист, публицист, цинично раскрывающий все сокровенное, философ, не создавший никакого учения, интимничающий о Боге, половом вопросе и обрезании. Корректный критик издали посматривал на «Розановщину», как на свалку какого-то разнокалиберного сырья, и опускал руки перед невозможностью сведения его к «единству». А так как

> критика только и умеет делать, что «сводить к единству», — то Розанов и остался в заштатных писателях. Ведь если в понятии «литература» есть какое-нибудь содержание, то писания Розанова должны быть «отреченными» [МОЧУЛЬСКИЙ].

Особо яростным нападкам со стороны либерально-демократической общественности и социалистов подверглась личность Розанова в ходе «дела Бейлиса»[10], когда он выступил со статьями, в которых утверждалось наличие кровавых жертвоприношений в иудейской ритуальной практике. В предельно накаленной политической атмосфере тех лет такого рода «метафизические откровения» были восприняты общественностью как явно антисемитская провокация. Большинство русских литераторов и мыслителей, ранее поддерживавших с Розановым личные отношения, отвернулись от него, и вплоть до своих последних дней он, по существу, находился в изоляции от своего былого круга общения.

Что касается беллетристики, то в этой области писательской деятельности Розанов создал лучшие произведения:

> между 1911 и 1915 годами, когда он, после напряженной работы в областях философии, литературной и художественной критики, социологии, педагогики, а также журналистики и публицистики, опубликовал свои собрания афоризмов, фрагментов и автобиографических наблюдений и размышлений под заглавиями «Уединенное», «Мимолетное» (последнее только недавно открытое) и «Опавшие листья», на которых, вместе с «Апокалипсисом нашего времени», вызванным русской катастрофой 1917–1918 гг., и покоится его литературная слава… Короткие годы славы, но и нападок со стороны его литературных, политических и религиозных противников — тем не менее, все-таки годы славы [ШТАМЛЕР С. 310].

Как прозаик Василий Розанов явился одним из первых предвестников «новой литературы», трансформировав в свою прозу некоторые теоретические концепты русского символизма. Афористичность изложения, метафоричность, передача неуловимых оттенков чувств, сближения метафизики с явлениями повседневного быта, контрастные переходы от самого высокого потустороннего до самого низкого — «вот отличительные черты прозаического слова Розанова». Розанов ввел в русскую литературу новый беллетристический жанр — лирико-

философского дневника, состоящего из наблюдений, размышлений и заметок «на полях жизни». В беллетристических произведениях Розанова отсутствуют такие составляющие классического литературного произведения, как фабула, сюжет, интрига, повествование… Их прочтение требует значительных интеллектуальных усилий, постоянной работы мысли. В этом отношении Василий Розанов, в отличие от таких выдающихся прозаиков его современников, как Чехов, Куприн, Горький, Бунин и даже Мережковский, писатель для особого рода аудитории, состоящей из читателей, склонных к метафизической рефлексии.

Став преуспевающим журналистом, Василий Розанов продолжал подвизаться и на философской стезе.

Он принимал усердное участие в собраниях религиозно-философского общества, основанного в 1901 году Д. Мережковским и Зинаидой Гиппиус. В 1903 году общество было закрыто по повелению обер-прокурора Святейшего Синода, но в 1907 году восстановлено. В 1914 году, однако, Розанов был удален из этой отборной коллегии <…> при довольно драматических обстоятельствах, <связанных с его позицией в «деле Бейлиса» — *МУ*> [ШТАМЛЕР С. 309].

На мировоззренческой стезе Розанов, по оценке Михаила Гершензона, сделал

> великое открытие, подобное величайшим открытиям естествоиспытателей, и притом в области более важной, — где-то у самых корней человеческого бытия.

Существует, однако, мнение, что Розанова у нас и за рубежом больше читают и ценят филологи и историки культуры, чем философы, см. — [GRUBEL (I)]. При всем этом он, вне всякого сомнения, происходит

> из той «семьи» русских мыслителей, которые не только и не просто говорили и писали то-то и то-то, но всю свою жизнь искали в русском мире жизни то самое, что в нем труднее всего найти и удержать. <По Розанову>: «Все кругом подается, все рыхло, мягко и податливо»; все — видимость, все — несерьезно; нет нормальных изменений, нет подлинного исторического роста. Нет исторического календаря, кроме того, который продиктован «сверху» государственной властью, чуждой житейским обстоятельствам в принципе и за эту свою начальственную отстраненность, возможно, и почитаемой «народом». Поэтому, собственно, некого

уважать, менее всего — того, кого знаешь, кажется, лучше всех, «как штаны» на собственном теле [МАХЛИН. С. 407. 422–423].

Розанов, несомненно, принадлежит к плеяде выдающихся русских философов-персоналистов Серебряного века. Здесь в первую очередь имеются в виду Вл. Соловьев, Н. Бердяев, Д. Мережковский, о. С. Булгаков, Л. Шестов, С. Франк и о. П. Флоренский. Со всеми ними он поддерживал личные отношения, сотрудничал на общественном поприще и страстно полемизировал. В глазах же современников, в первую очередь Дмитрия Мережковского, Розанов являл собой образ «русского Ницше», а его критические высказывания в адрес христианства воспринимались как «христоборчество». И действительно, Розанов постоянно в уничижительном тоне говорит о Новом Завете и личности Бого-Человека — Иисуса Христа. Особенно яростный характер эти нападки носят в его предсмертном «Апокалипсисе нашего времени»:

> Христианство — неистинно.
>
> Господи Иисусе. Зачем Ты пришел смутить землю? Смутить и отчаять?

Историки Серебряного века отмечают, что:

> Игра, устранение общепринятых условностей, смещение нравственных акцентов, нарочитый эротизм, отрицание определенных аспектов морали, декларация имморализма, литературность поведения были неотъемлемой частью бытия русских символистов, умышленно трансформировавших литературные реалии в бытовые. <Вращавшийся среди них> Розанов в большей степени, чем другие русские писатели, воспринимал «все социальное тело» как «сексуальное тело». В его гимне детородному сексу просвечивает желание повернуть <вспять> ход вырождения эпохи и влить в народ здоровую кровь[11]. Фетишизм, который, согласно М. Фуко, «подчинен игре целого и части», — один из основных тропов декадентского искусства. <…> Розанов часто использует слово «фетиш» и называет себя «фетишистом мелочей», под которыми он, очевидно, понимает свои излюбленные физические мелочи повседневной жизни: «„Мелочи“ суть мои „боги“». <…> При риторическом подходе Розанова предметы распадаются на части, но не в том парадоксальном

смысле, как его понимали декаденты-утописты. Так, Соловьёв заявлял, что обостренное эротическое влечение должно сосуществовать с практикой воздержания. Розанов откликнулся на этот основной парадокс декадентского утопизма тем, что прославлял деторождение, в то же время сохраняя фетишистское мироощущение. Ни один другой писатель эпохи символизма не имел столь сложных и напряженных отношений со сферой эротики и теорией вырождения. Философские и сексуальные воззрения Розанова вступали в противоречие со взглядами позднего Л. Н. Толстого, В. С. Соловьёва, З. Н. Гиппиус и А. Блока — основных героев «Эротической утопии»[12].

Розанов <…> выделяет три мистических момента в жизни человека — Рождение, Брак, Смерть. Но только Брак и Рождение овеяны дыханием Божьим. В этом для Розанова заключена сакральность полового акта [МИЛЛИОНЩИКОВА. С. 103–107].

Отдельной темой, до сих пор не потерявшей своей научной актуальности, является антимаркионизм Розанова. Напомним читателю, что маркионизм или маркионитство — гностическое течение в раннем христианстве, связанное с именем Маркиона (II в. н. э.). Маркиониты проповедовали дуализм, считая, что справедливый, но жестокий и мстительный Бог Ветхого Завета не имеет ничего общего с истинным, всеблагим и трансцендентным Богом — Отцом Небесным, Сыном которого и был Иисус. Понимая Ветхий Завет как творение злого бога, упразднённое Новым Заветом, Маркион отвергал ветхозаветный закон, оспаривал иудейское учение о Мессии, в целом занимал резко антииудейскую позицию. В христологии маркиониты стояли преимущественно на позициях докетизма: Христос не рождён во плоти, его телесность была только видимостью; Маркион отрицал крещение Христа. Дуалистичны и сотериологические воззрения маркионитов: спасутся только души людей, но не тела; основа спасения — отречение от всего мирского и плотского (считается, что Маркион был приверженцем крайнего аскетизма; отвергал брак). Из отрицания Ветхого Завета как творения злого демиурга в маркионизме развилось представление о том, что ветхозаветные праведники не обретут спасения, тогда как отрицательные персонажи Ветхого Завета, начиная с Каина, спасутся. До IV в. маркиониты были одной из наиболее опасных для церкви ересей, так что почти каждый из отцов Церкви считал своей обязанностью полемизировать с Маркионом[13].

Розанов выступал как страстный поклонник Ветхого Завета и на этой стезе выказывал также живой интерес к талмудическому иудаизму, что с православной точки зрения является нонсенсом и позволяет характеризовать его как *«иу действующий* мыслитель».

> Кровно связанный с православием («Около церковных стен») и, как тип сознания, немыслимый вне христианства, Розанов, веруя и терзаясь, жестоко борется с Христом (начиная с «Темного Лика» и «Людей лунного света» и вплоть до «Апокалипсиса нашего времени»). «Грех» христианства, «безлюбого и бесполого», покрывшего своей страшной аскетической тенью все зачатья и роды земли, его личный грех. Он сам, Розанов, — «весь дух», обремененный сознанием вины, изгнанный из безгрешного Эдема. Вторая тема — юдаизм — великий соблазн, мука-ненависть и любовь — одновременно. «Любящий» Отец — бог Израиля противопоставлен «безлюбому» Сыну, «благоуханная», земная «Песня Песней» — сухим, моральным притчам Евангелия [МОЧУЛЬСКИЙ].

Как иудействующий христианский мыслитель Василий Розанов чрезвычайно шокировал не только православных ортодоксов, но даже своих свободомыслящих коллег из числа христианских философов, ибо в их глазах иудаизм однозначно являлся чем-то отжившим мировоззрением, рудиментом прошлого.

Розанов написал четыре специальные книги, посвященные исключительно вопросам, касающимся иудаизма и евреев, и большое число статей на еврейскую тему. Это свидетельствует, насколько важным считал для себя лично Розанов, русско-еврейские отношения, с какой серьезностью он воспринимал пресловутый «еврейский вопрос».

Вместе с тем следует также особо отметить, что преклонение Розанова перед иудаизмом носило *мифопоэтический,* а не обрядовый, т. е. *талмудический* характер, ибо его *не* интересовали чистые факты. Воображение Розанова волновали «идеи», которые он «солипсистически»[14] переосмысливал.

В роли восторженного *иудействующего* В. В. Розанов в своей критике ортодоксального христианства выступал до начала 1910-х гг., после чего «сменив вехи», стал не менее страстным юдофобом. В последние годы жизни он в итоговом своем мировоззренческом труде «Апокалипсис нашего времени» опять выступил с резкими нападками на личность Иисуса Христа и православие, которые в его представлении несли прямую

ответственность за «гибель России».

В научном сообществе, уже на протяжении более ста лет, сосуществуют и дискутируются две противоположные точки зрения. Одна из них состоит в том, что Розанов был типичным христианским антисемитом, а его юдофобские сентенции, демонстрирующие «расистский взгляд на вырождение <…>, обнажают фантазии и предрассудки, которые скрываются за страхом дурной наследственности и беспокойством о здоровье <русской> нации» [МАТИЧ. С. 307]. Согласно другому взгляду на отношение Розанова к еврейству, он, напротив, являлся юдофилом или, по меньшей мере, криптофилосемитом. Оба эти озвученных представления правомерны и ложны одновременно, более того, такого рода дихотомия существует в любом поле аналитического дискурса, касающегося мировоззренческих установок Розанова, одна из которых гласит:

> Но все сложное не имеет *одного определения,* а живое — даже и вообще неопределимо! Оно не определимо потому, что *содержательность* всего живого уходит в бесконечность![15]

Из всего этого проистекает глубокий «интеллектуальный релятивизм» [МАТИЧ] и непоследовательности розановской мысли. Розанов очень часто с одинаковой искренностью и пылкостью порицал, отрицал что-то, и одновременно это же восхвалял и утверждал, как бы иллюстрируя таким образом важный мировоззренческий тезис о. Павла Флоренского — своего доверительного собеседника и в высшей степени авторитета. Последний в высоко ценимом Розановым богословском трактате «Столп и утверждение истины»[16] писал:

> Безусловность истины с формальной стороны в том и выражается, что она заранее подразумевает и принимает своё отрицание и отвечает на сомнение в своей истинности приятием в себя этого сомнения и даже — в его пределе. Истина потому и есть истина, что не боится никаких оспариваний; а не боится их потому, что сама говорит против себя более, чем может сказать какое угодно отрицание; но это самоотрицание своё истина сочетает с утверждением. Для рассудка истина есть противоречие, и это противоречие делается явным, лишь только истина получает словесную формулировку. Каждое из противоречащих предложений содержится в суждении истины, и потому наличность каждого из них доказуема с одинаковой степенью убедительности — с

> необходимостью. Тезис и антитезис вместе образуют выражение истины. Другими словами, истина есть антиномия и не может не быть таковою [ФЛОРЕНСКИЙ (I). С. 147].

В свою очередь, многолетние дружески-доверительные отношения, существовавшие между «иудействующим христоборцем» Розановым и православным священником и религиозным мыслителем гностически-маркионистского толка Флоренским свидетельствуют о противоречивом до парадоксальности характере духовной жизни Серебряного века. Розанов

> добивается от Флоренского ответов как от своего рода последней земной инстанции и, добившись, погружается в сомнения снова. Наибольшее удовлетворение от бесед, писем Флоренского он получает, насколько можно понять, когда удается «перевести вопрос в другую плоскость» (выражение Флоренского, которое он любит цитировать), то есть поднять жизнь до тех уровней, куда он хотел бы донести ее, но не может, так как при этом исчезает сама жизнь или ее полнота. Помочь ему в этом может лишьузкий круг лиц: «Я и „наши“» [П. А. Фл.-petcon. С. 486],

— и в первую очередь сам Флоренский, При этом, однако, как явствует из их переписки — см. Гл. V, Розанов всегда упрямо проводил свою линию и переубедить его, по словам о. Павла, было практически невозможно.

Существует также мнение [POGGIOLI], что антиномическую диалектику рассуждения Розанов позаимствовал у Достоевского, в произведения которого, где «едва ли не все тезисы переходят в отрицание», он вчитывался всю жизнь, при этом — всегда критически[17].

Сам Розанов о своей же антиномичной беспринципности — как мировоззренческой позиции, говорил с полной откровенностью[18]:

> Разница между «честной прямой линией» и лукавыми «кривыми», как эллипсис и парабола, состоит в том, что по первой летают вороны, а по вторым движутся все небесные светила.
>
> Я сам «убеждения» менял, как перчатки, и гораздо больше интересовался калошами (крепки ли), чем убеждениями (своими и чужими).

Как публицист, Розанов, скрывая свое имя под многочисленными псевдонимами, сотрудничал в газетах и журналах разного направления. Среди них правоконсервативное суворинское «Новое время», черносотенный «Колокол» и либерально-демократическое сытинское «Русское слово», журналы: богоискательский «Новый путь» — идейная трибуна христианских модернистов, декадентский «Мир искусства» и национал-консервативный «Русский вестник». В этих и многих других изданиях Розанов манифестирует себя традиционалистом-охранителем, умиляющимся лицезрением всего исконно-посконного, государственником-монархистом и юдофобом, и — одновременно (sic!) — беспощадным критиком русской повседневности и церковно-государственных уложений в области семьи и брака, иудействующим христоборцем.

> Я писал однодневно «черные» статьи с «эс-эрны-ми». И в обеих был убежден. Разве нет 1/100 истины в революции? и 1/100 истины в черносотенстве? («Опавшие листья. Короб второй и последний»)

Такого рода откровения, естественно, служили поводом для постоянных обвинений Розанова в цинизме [19], которые он, однако же, категорически отвергал:

> …вообще, когда меня порицают (Левин[20], другие) — то это справедливо (порицательная вещь, дурная вещь). Только не в цинизме: мне не было бы трудно в этом признаться, но этого зги нет во мне. Какой же цинизм в существенно кротком? В постоянно почти грустном? Нет, другое («Опавшие листья. Короб первый»).

Осип Мандельштам полагал, что Розанов все время ищет для себя «твердую почву» или свою крепость («акрополь»):

> Мне кажется, Розанов всю жизнь шарил в мягкой пустоте, стараясь нащупать, где же стены русской культуры. Подобно некоторым другим русским мыслителям, вроде Чаадаева, Леонтьева, Гершензона, он не мог жить без стен, без «акрополя». Все кругом подается, все рыхло, мягко и податливо. Но мы хотим жить исторически, в нас заложена неодолимая потребность найти твердый орешек кремля, акрополя, все равно как бы ни называлось это ядро, государством или обществом. Жажда орешка и какой бы то ни было

символизирующей этот орешек стены определяет всю судьбу Розанова и окончательно снимает с него обвинение в беспринципности и анархичности [МАНДЕЛЬШТАМ. С. 60–61].

Андрей Синявский в книге «„Опавшие листья“ В. В. Розанова» пишет, что будто бы дело вовсе:

> не в том, что Розанов придерживался множественности истин и искал их повсюду, и не в том, что он был релятивистом или плюралистом, на манер, допустим, Валерия Брюсова, объявившего в 1901 году:
>
> Хочу, чтоб всюду плавала
> Свободная ладья,
> И Господа, и Дьявола
> Хочу прославить я.
>
> И причина, очевидно, не в каком-то двуличии Розанова или в его беспринципности, как многие тогда думали, а в чем-то другом. А именно, Розанов не создатель какой-то стройной и законченной философской системы или концепции. Он оставил нам не систему, а самый процесс мысли, который ему был дороже всего. Процесс этот протекал у него и очень органично, и вместе с тем неровно, разветвленно, зигзагообразно, резкими скачками из стороны в сторону. Внутренне Розанов, как писатель и мыслитель, был целостен. Но если смотреть на внешний ход его мысли, причем брать во внимание лишь крайние точки в его развитии, то мы получим весьма пеструю и противоречивую картину. И такую картину, полную странных несообразностей и необъяснимых прыжков из крайности в крайность, видела его прижизненная критика. В этой критике оценки личности и творчества Розанова колеблются в необычайно широком диапазоне и как бы исключают друг друга. Розанов и строгий богослов, и опасный еретик, бунтовщик, разрушитель религии. Розанов и крайний реакционер, консерватор, и крайний радикал. Розанов и антисемит, и филосемит. Розанов и благочестивый христианин, церковник, и в то же время богоборец, осмелившийся поднять голос против самого Христа. Розанов и высоконравственный семьянин, и развратитель, циник, имморалист. В

> Розанове находили даже что-то извращенное, патологическое, демоническое, мефистофельское, темное. Сравнивали его с Передоновым — героем Федора Сологуба[21], называли его «мелким бесом» русской земли и русской словесности. Место Розанова видели на мусорной свалке и в нужнике, и вместе с тем — в глубочайших пластах и культурах Древнего Мира, в Египте и Вавилоне.
>
> И нужно сказать, что для подобного рода критических оценок, чаще всего ошибочных или поверхностных, конкретный повод подавал сам Розанов каким-либо очередным поворотом своих сочинений. Потому что Розанов совмещал в себе разнородные свойства и повороты — не в виде коллекции раритетов или перехода с одной точки зрения на другую, от одного мировоззрения к другому, а — в виде многоветвистого дерева, растущего из одного зерна [СИНЯВСКИЙ. С. 5–7].

Розанов утверждал:

> Я весь в корнях, между корнями. «Верхушка дерева» — мне совершенно непонятно (непонятна эта ситуация).

Несмотря на такого рода «ризоматичность»[22], делающую Розанова вполне постмодернистским автором[23], можно постулировать, что он имел и твердую «внутреннюю линию»: традиционализм, русский национализм и в особенности — онтологическая доминанта — «домашнее общество»[24]. Он

> настойчиво декларирует субъективность — «уединенность» — своей мысли, прекрасно сознавая, что эта субъективность не выходит за пределы всепоглощающего *мифа о* своем «частном я». Таким образом, именно этот миф о своей семье, своем доме, своем писательстве, своей судьбе, своем времяпрепровождении, своих радостях и обидах оказывается тем безусловным, неразложимым и неколебимым началом, которое противостоит истории, политике, церкви.

О «доме» — как крепости, естественной защите от невзгод бытия, он писал и в начальный период своей литературной деятельности, и на закате жизни:

> Я давно про себя решил, что «домашний очаг», «свой

дом», «своя семья» есть единственно святое место на земле, единственно чистое, безгрешное место: выше Церкви, где была инквизиция, выше храмов — ибо и в храмах проливалась кровь («Когда начальство ушло», 1905).

И помни: жизнь есть *дом.* А дом должен быть тёпел, удобен и кругл. Работай над «круглым домом», и Бог тебя не оставит на небесах («Апокалипсис нашего времени», 1918).

Поиск истоков «домашнего очага» — истоков идеальной семьи, идеальной религии, идеальных взаимоотношений привел Розанова в Древний Египет. Конечно, то был всецело выдуманный, утопический, созданный силой поэтического воображения гармоничный мир «золотого века» человечества. Этот сотканный эротическими религиозными фантазиями мир райских чувств, ласканий, шепотов, вздохов, любовных заклинаний, солярных и фаллических культов Розанов противопоставил историческому христианству и всей современной цивилизации, — здесь и выше [БАРАБАНОВ Е.].

Проводя свою линию Розанов, умышленно ломал стереотипы в восприятии «текста жизни». Делал он это, как уже отмечалось, непоследовательно: ему всегда были присущи идейные колебания, склонность впадать в крайности.

Неоднозначность оценок, смена суждений, множественность точек зрения на один и тот же предмет — в этом для Розанова сущность и тайна мира, «неясного и нерешенного» [КАЗАКОВА Н. С. 84].

Что же касается

неоправданной резкости в оценках личностей и явлений культуры, свойственная произведениям Розанова, то частично она может быть объяснена сформированным ещё в детстве устойчивым комплексом неполноценности, постоянной обидой на общество и церковь за свою семью. Его творчество — своеобразная «тяжба» со всей русской литературой. Розанов успел поссориться едва ли не со всеми современниками [ЛОГРУС. С. 286–287].

Большинство современных ученых, занимающихся

Розановым, делают особый акцент на антиномичности и парадоксальности его в основе своей мещански-обскурантского мышления [DREIZIN], [ENGELSTEIN], [GILMAN (I)], [GLOUBERMAN], [HOROWITZ], [MONDRY(III)], [КАГАН], [КУРГ-МОНД].

> Только принимая во внимание подобное «своеобразие» антиномического мышления В. В. Розанова, его экзистенциалистский протеизм, который был совершенно неприемлем для многих современников, можно приступить к чтению и осмыслению его книг и статей [НИКОЛЮКИН. С. 3].

С такого ракурса, действительно, вполне отчетливо проясняется характер розановской мировоззренческой практики, за исключением, однако, первейшего, постоянного и мучительного предмета его размышлений — ветхозаветного иудейства и современного еврейства в контексте их экзистенциальной вездесущести. Здесь появляется целый ряд вопросов, которые до сих пор остаются открытыми.

Современные российские исследователи и популяризаторы творчества В. В. Розанова, избегая детального обсуждения темы «Розанов и еврейство», ограничиваются, как правило, утверждением, что:

> Евреи, еврейские обычаи и нравы в историческом аспекте и еврейский вопрос в современной России — все это для Розанова составляло некую мифологему, которую он пытался обосновать и разрешить во вневременном контексте. И тогда возникали такие его великолепные очерки, как «О Песни Песней» (1909).
>
> Когда же он обращался к конкретному, текущему материалу, то из-под пера появлялись оскорбительные публицистические статьи, за которые перед смертью он, как христианин, просил прощения у евреев и за которые иные и поныне склонны считать его антисемитом.
>
> <…> Его мало интересовала историческая, реальная правда (поэтому при переизданиях он отказывался исправлять фактические неточности, на которые ему указывали). Его заботила лишь вневременная, абстрактная мифологема, творимая им по имманентным внутренним законам. Современники же читали его мифологемы как прямое видение сегодняшней действительности. <…> Но так получалось, что «евреи» в целом — еврейство, у него

> стояли всегда в первых рядах ненавистников и клеветников и каждый «дурной» еврей, как, например, Богров — убийца Столыпина, олицетворял собой всех «евреев» как нацию, еврейство как племя чужеродцев [НИКОЛЮКИН. С. 127].

Приведенная точка зрения известного розанововеда, несомненно, заслуживая внимания, не является, однако, исчерпывающей в контексте прояснения столь сложной и глубокой по своему метафизическому наполнению темы, которая по большому счету до сих пор остается нераскрытой. В частности не существует научного комментария одной из самых скандально-провокационных книг Розанова «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови» (СПб.: тип. т-ва А. С. Суворина «Новое время», 1914).

В настоящей книге мы лишь отчасти коснемся темы «Розанов и еврейство» — см. Гл. VI, избегая детального рассмотрения отдельных вопросов и всестороннего анализа научной литературы по этой проблематике.

Итак, мы можем констатировать, что В. В. Розанов — одна из самых спорных фигур на литературной и философской сцене Серебряного века, трудно поддающаяся какой-либо «классификации». Дмитрий Мережковский — хороший знакомый и почитатель Розанова, писал:

> Всякое существо надо судить в его родной стихии. Медуза в воде — волшебный цветок, а на берегу — слизь. В общественности Розанов — такая слизь; там его *как* будто вовсе нет или лучше бы вовсе не было. Только в *своей* родной стихии, в своей религии, он есть, — хорош или плох, но значителен [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 408].

И действительно:

> Несмотря на то, что уже при жизни много писалось о нем и его идеях, шокировавших и раздражавших его современников; несмотря на то, что вряд ли какой-либо другой русский автор так называемого серебряного века русской литературы и мысли был окружен такой густой атмосферой сенсационности и скандала, эротического, политического и литературного — несмотря на все это, Розанов остался <до сего времени своего рода *культурологической загадкой*>. Все еще ставится вопрос, кто, собственно, был этот литературный чудак, который сказал о самом себе: «На мне и грязь хороша, потому что

это — я», но и: «Литературу я чувствую, как штаны; также близко и вообще „как свое“. Их бережешь, ценишь, „всегда в них“ (постоянно пишу). Но что же с ними церемониться?!» Был ли он литературный скоморох, который щеголял постоянными переменами декораций? Актер ли, который одевает маску за маской, и каждая ему идет одинаково хорошо? Он выступает перед публикой, притом притворяясь, будто он ее презирает, в роли ученого критика и знатока, но и апокалиптика с подходящими заклинаниями и жестами. На его лице отражается специфически современная меланхолия пустоты бытия, но притом он облизывает себе губы как античный фавн; он поклоняется фаллическим божествам древнего Востока. Он расстилает себе ложе в палатах библейских патриархов, с их женами и стадами, а все же не может оторваться от березового целомудрия русско-византийского монастыря. Он был страстным поклонником Солнца, но вечно встревожен ночью и крестом, Гефсиманой и Голгофой. Был он тоже анархист и патриот, юдофоб, сочувствующий древнему иудейству, ненавистник всего русского, но и страстный, закоренелый русак, вечно колеблющийся между самоненавистью и самообожествлением. Но он имел на складе еще много других ролей: невзрачный русский гимназический учитель из захолустья, в стальных очках, с козлиной бородкой и в помятых брюках, который чувствует себя лучше всего в компании жены и детей, в испарении кухни своей мещанской квартиры — гениальный филистер, как Бердяев насмешливо его назвал, который ценил свою кухонную книжечку выше всех писем Тургенева к Полине Виардо. Но был он и пугалом для здравомыслящей буржуазии, одаренным неслыханным талантом к провокации, скандалу и политической как и эротической бестактности — графоман и замечательный стилист, который скрывается под все заново меняющимися костюмами. Кем, значит, был этот циничный юродивый и позёр, который так смущал своих современников, как если бы он был сказочным единорогом с задом обезьяны? [ШТАМЛЕР. С. 306–307].

Ответ на этот вопрос в первую очередь, как нам представляется, нужно искать в социокультурном пространстве Серебряного века, на сцене которого Василий Розанов, вне

всякого сомнения, играл роль *героико-комического эксцентрика* или, используя современную культурологическую терминологию, — *трикстера.* Именно в такой эпатажной ипостаси он заслужил характеристику «одной из самых противоречивых фигур в истории русской культуры» [GRUBEL (I)].

Понятие «тикстер» (trickster, англ.), в своем прямом значении переводящееся как обманщик, плут, ловкач, стало нарицательным в общественной публицистике со второй половины XIX в., после того как английский премьер-минстр Бенджамин Дизраэли использовал это слово, чтобы запятнать своего политического оппонента как лжеца. В XX в. трикстер превратился в научный термин, описывающий архетипичный фольклорно-мифологический персонаж, выступающий в качестве демонически-комического дублёра культурного героя, наделённого чертами плута и озорника, который всегда стоит сам за себя и постоянно балансирует на грани добра и зла. Такие фигуры в различных формах известны во всех мировых культурах, выступая как

> дух, человек или антропоморфное животное, совершающее противоправные действия или, во всяком случае, не подчиняющееся общим правилам поведения. Карл Юнг писал, что в плутовских историях, на карнавалах и пирушках, в магических ритуалах исцеления, в религиозных страхах и восторгах человека призрак трикстера является в мифологиях всех времен, причем иногда в не оставляющей никакого сомнения форме, а иногда в странно измененном виде. Совершенно ясно, что он является психологемой, чрезвычайно древней архетипической психологической структурой. В своих наиболее отчетливых проявлениях он предстает как верное отражение абсолютно недифференцированного человеческого сознания, соответствующего душе, которая едва поднялась над уровнем животного, — см. о трикстере в [ЮНГ. С. 345–347], а также [HYNES-DOTY], [ГАВРИЛОВ Д. А.], [РАДИН], [МЕЛЕТИНСКИЙ], [ОТТО], [СЛОТЕРДАЙК].

В широком культурологическом значении, которое понятие «трикстер» получило в наше время, к нему

> восходят культурные роли плута, шута, вора, авантюриста, самозванца, юродивого и так далее. Трикстеры XX века очень далеко отстоят от

мифологического прототипа: часто они далеко не просты, а даже интеллектуальны[25], их трюки могут иметь социокультурное значение и так далее[26] [ЛИПОВЕЦКИЙ (II)].

В XX веке трикстер становится одной из главных культурных фигур в мировой литературе. В частности:

> В европейской и американской литературах амбивалентный характер плута стал одним из важнейших форм осмысления плюсов и минусов индивидуалистического, модерного типа личности. Однако в русской литературе значение плутовского дискурса, по-видимому, понижалось целым рядом факторов, включающим негативное отношение к индивидуализму и так называемым буржуазным ценностям (от материального достатка и комфорта до privacy), но не исчерпывающимся им. Более важна бинарная доминанта русской культурной традиции <…>, ответственная за маргинализацию и демонизацию разного рода медиаторов, предпочитающих компромиссы и манипуляции максималистскому служению возвышенному идеалу.
>
> <…>
>
> Говоря о трикстерах, необходимо провести грань между мифологическим *героем* и культурным *архетипом*. <…> Фольклорная модель трикстера породила целый ряд более поздних литературных и культурных типов, таких, как плут, пикаро, шут, клоун, самозванец и т. п. Все они отличаются и друг от друга, и от их общего первоисточника — трикстера как мифологического героя, — однако всех их объединяет некий «общий знаменатель»: набор черт, в той или иной степени восходящих к мифологическому трикстеру. Этот набор качеств, разумеется, никогда не остается постоянным: где-то он представлен более полно, где-то — менее. Но именно этот подвижный набор свойств мы и обозначим термином *архетип трикстера*.
>
> <…>
>
> Суммируя современные исследования о трикстерах, можно выделить по меньшей мере четыре важнейшие характеристики этого культурного архетипа <…>:
>
> (1) *Амбивалентность и функция медиатора.* Эти взаимосвязанные и взаимообусловленные характеристики составляют ядро архетипа трикстера

<…> «…они не аморальны, а внеморальны» [HYDE]. Вместе с тем эта внеморальность прямо вытекает из способности трикстера не «влипать» в какую-то одну систему ценностей, нарушать, разрушать и непочтительно высмеивать границы между оппозициями, в том числе и сакральными. <…>

(2) *Лиминальность*[27] непосредственно связана с *амбивалентностью* трикстера, причем трудно сказать, что тут первично, а что вторично. <…> лиминальность <сязана> с антиструктурными ритуалами — «ритуалами переворачивания статуса, а также практиками, возникающими внутри движений, в которых доминирующая роль принадлежит структурным аутсайдерам». Эти антиструктуры (яркий пример — бахтинский карнавал), погружающие в состояние лиминальности, всегда тем не менее сбалансированы в культуре ритуалами, утверждающими социальный порядок и стратификацию. Трикстер же — и как мифологический персонаж, и как культурный архетип — не формирует отдельной культурной среды, но и ничем не сбалансирован — скорее этот персонаж внедряет антиструктурные элементы в социальный и культурный порядок, выявляя, а иногда и создавая лиминальные зоны ***внутри*** иерархий и стратификаций. Его принцип не инверсия, а деконструкция — иначе говоря, подрыв структуры путем обнажения и обыгрывания ее внутренних противоречий, размывание оппозиций не извне, а изнутри, из точки «ни тут ни там». <…>

(3) Трикстер трансформирует плутовство и трансгрессии в *художественный жест* — особого рода перформанс, — в котором прагматика трюка редуцирована, а на первый план выдвигается художественный эффект. <…> Трикстерская театральность и перформативность прямо вытекают из вышеупомянутой лиминальной позиции *внутри* социального и культурного порядка. *Художественное* значение лиминальной позиции трикстера было выявлено еще Бахтиным, который, говоря о шутах, плутах и дураках — иначе говоря, о трикстерах, — подчеркивал, что *остранение,* генерируемое этой позицией (Бахтин использует другой термин: «форма „непонимания“», но суть дела от этого не меняется), само по себе создает вокруг этого персонажа особый хронотоп, иначе говоря, *эстетическое* пространство:

«Плут, шут и дурак создают вокруг себя особые мирки, особые хронотопы <…> Это лицедеи жизни, их бытие совпадает с их ролью, и вне этой роли они вообще не существуют». <…>

(4) Четвертое и, на мой взгляд, важнейшее свойство трикстеров вообще и советских трикстеров в особенности определяется их необходимой — прямой или косвенной — *связью с сакральным контекстом*[28]. Это качество и отличает трикстера от банального жулика. <При этом> «сакральность не имеет ничего общего с добродетелью, интеллектом или достоинством: трикстер производит священное, нарушая табу, что и придает ему магическую силу — которая, в свою очередь, отождествляется со священным» [ЛИПОВЕЦКИЙ (I)]

Сакральный контекст новых трикстеров лучше всего описывается с помощью категории «траты». Трата всего ценного, всего авторитетного — это, с одной стороны, форма интимизации отношений с миром, а с другой — обретение свободы особого рода. Анархическое разрушение, свойственное трикстеру, — это ритуал обретения свободы, причем очень опасной свободы [ЛИПОВЕЦКИЙ (II)].

Ко всему сказанному о трикстере добавим так же, что это понятие включает в себя и такую знаковую для XX в. культурологическую фигуру как клоун (англ., clown) он же паяц (от итал. pagliaccio). Клоун/паяц/шут — одна из самых демократических и в то же время самых сложных и универсальных специализаций актёра.

Со времен романтизма (впрочем, можно указать и некоторые более ранние явления) шут, акробат и клоун становятся гиперболическими и намеренно искаженными образами, с помощью которых художники все чаще осмысляют собственную судьбу и место искусства в обществе. Это травестийный автопортрет, не исчерпывающийся обычной — саркастической или печальной — карикатурой. Вспомним <…> Флобера, признавшегося (письмо от 8 августа 1846 года): «В глубине души я, что бы ни говорили, паяц»; <…> Джойса, утверждавшего: «Я всего только ирландский шут, a great joker at the universe»; Руо, неоднократно изображавшего себя в обличье нарумяненного Пьеро или трагического клоуна; Пикассо с его бесчисленными

> балаганными костюмами и масками[29]; Генри Миллера, размышлявшего над тем, что «он шут и всегда был шутом», — оценки этого рода, постоянно воспроизводимые тремя, даже четырьмя поколениями художников, требуют <…> пристального внимания. Ироническая игра равнозначна здесь взгляду со стороны на самого себя: она выставляет искусство и артиста в смешном виде. С критикой буржуазной добропорядочности соединяется самокритика, направленная против художнического призвания как такового. Это отношение художника к себе, возникающее уже более ста лет назад, следует признать одним из характерных слагаемых «современной» эпохи [СТАРОБИНСКИЙ. Т. 2. С. 501].

Розанов писал о себе:

> Два ангела сидят у меня на плечах: ангел смеха и ангел слез. И их вечное пререкание — моя жизнь. *(На Троицком мосту),*

Это вполне клоунский образ из итальянской комедии дель арте (комедия масок), где выступают Пьеро — грустный клоун, исполненный печали и переживаний, и Арлекин — жизнерадостный, энергичный, плут и забияка. Клоуны (паяцы) были в числе самых востребованных персонажей в Серебряном веке: в живописи мирискусников[30] и лирике поэтов-модернистов.

Вот, например, два стихотворения: эгофутуриста Игоря Северянина (1909) и символиста Зинаиды Гиппиус (1918):

Интродукция

За струнной изгородью лиры
Живёт неведомый паяц.
Его палаццо из палацц —
За струнной изгородью лиры…
Как он смешит пигмеев мира,
Как сотрясает хохот плац,
Когда за изгородью лиры
Рыдает царственный паяц!..

— xx —

Кто он?

Проклятой памяти безвольник,
И не герой — и не злодей,
Пьеро, болтун, порочный школьник.
Провинциальный лицедей,

Упрям, по-женски своенравен,
Кокетлив и правдиво-лжив,
Не честолюбец — но тщеславен,
И невоспитан, и труслив…

В своей одежде неопрятной
Развёл он нечисть наших дней,
Но о свободе незакатной
Звенел, чем дале, тем нежней…
<…>

Если придерживаться традиционной классификации клоунов, то можно сказать, что в общем и целом Розанов выступал на литературно-общественной сцене как *белый клоун,* о чем, например, красноречиво свидетельствуют его интимные признания в книге «Уединенное»:

> Моя душа сплетена из грязи, нежности и грусти.
> …всегда было чувство бесконечной своей *слабости*…
> В душе моей много лет стоит какая-то непрерывная боль…

И в то же самое время розановский печальный клоун, несомненно, связан с *сакральным,* ибо Розанов, хотя и трикстер, но в то же время — мистик, и декларирует свой мистицизм как качество, органически присущее его духовному состоянию:

> Вся книга «О понимании» выросла в тот поистине священный час, *один* час (за набивкой табаку), — когда, прервав эту набивку, я уставился куда-то вперед и в уме моем разделились эти destinationes <судьбы, предназначения> и эти metae <цели, намерениям с пропастью между ними… Отсюда до *сих пор* (57 лет) сложилось, в сущности, *все* мое миросозерцание: я *бесконечно* отдался destinationes, «как Бог хочет», «как из нас растет», «как в нас *заложено»* (идея «зерна», руководящий принцип всего «О понимании»), и лично-

враждебно *взглянул* на metae, «мечущееся», «случайное», что «блудный сын-человек себе *выдумывает»,* в чем он *«капризничает»* и… «проваливается». Этим «часом» («священный час») я был счастлив года на два, года на два был «в Пасхе», в «звоне колоколов», — воистину «облеченный в белую одежду», потому что я увидел «destinaniones», — вечные, от земли к небу тянущиеся как бы растения, вершины коих держит Бог, поистине *«Вседержитель».* Отсюда, теперь я припоминаю, вырос и мой торжественный слог, — так как кому открылись destinationes — не вправе говорить обыкновенным, уличным языком, а только языком храмовым, ибо он есть жрец, не людьми поставленный, а Богом избранный: т. к. ему одному открылась воля Божия (destinationes в мире) и т. д. Я хорошо помню и отчетливо, что собственно с этого времени я стал и религиозным, то есть *определенно и мотивированно* религиозным, тогда как раньше только «скучал (гимназическим) атеизмом», не зная, куда его деть, и главное — *куда* выйти из него. Вот «куда выйти» — разрешилось в тот час… [РОЗАНОВ-СС. Т. 13. С. 9].

Что́ мы называем мистическим? — Мы называем им прежде всего *неясное;* но такое — в чем мы чувствуем глубину, хотя и не можем ее ни доказать, ни исследовать; далее, мистическим мы называем то, в чем подозреваем отблеск, косой, преломившийся луч Божеского; и, наконец, то, в чем отгадываем перво-стихийное, перво-зданное по отношению ко всем вещам.

Напр., ушиб камнем — не мистичен, конечно; но смерть, от него последовавшая, — вполне мистична. Она мистична как *акт,* и даже мистична, как момент в судьбе человека, как его возможное наказание за грех.

Можно сказать, мистическое не столько есть в природе, сколько заключается в человеке: можно мистически смотреть на все вещи, все явления, но можно — и натурально. Камень упал на человека, и он умер: доселе — натурализм; но почему он упал на *этого* человека — это уже мистика[31].

В заключении отметим, что один из самых ярких персонажей русской культуры —*юродивый,* в образе которого спаяны самоуничижение, символический (аскетический) уход от мира и «ругание миру», вполне соответствует собирательному типажу Розанова как *героя-трикстера.*

С выпученными глазами и облизывающийся — вот я.

Говоря о *юродстве* Розанова, — а такого рода аттестация была в эпоху Серебряного века расхожим определением его личности, необходимо учитывать и то обстоятельство, что:

> Наличие черт юродства в облике мыслителя, писателя, художника не следует трактовать в оценочных интонациях: амбивалентный характер юродства сочетает бессознательное лицемерие с открытым отрицанием основ нормированной жизни, надрыв страдания с комической самокритикой, глубокую серьезность подвига с жизненной клоунадой. Юродство выражает отчаяние перед несовершенной жизнью, тоску о слабом человеке и попытку прорваться сквозь грешную телесность к сакральной возможности *встречи* с Богом, открыться ему в жертвенном самоотречении. Юродство — форма кризиса духа и вечного стояния на пороге смерти заживо. Оно может свидетельствовать о трагической разломленности жизни на неадекватные сферы слова и идеи, поступка и высказывания [32].

В своей получившей широкую известность книге «Святые Древней Руси» (1931) религиозный мыслитель Георгий Федотов, характеризуя главные поведенческие черты русских юродивых, пишет:

> …народные предания о Василии Блаженном да скудные упоминания летописей показывают, что и русским юродивым не чужда была аффектация иммoрализма. Жития их целомудренно покрывают всю эту сторону их подвига стереотипной фразой: «Похаб ся творя». «Юрод» и «похаб» — эпитеты, безразлично употреблявшиеся в Древней Руси, — по-видимому, выражают две стороны надругания над «нормальной» человеческой природой: рациональной и моральной.
>
> <…>
>
> Жизнь юродивого является постоянным качанием между актами нравственного спасения и актами безнравственного глумления над ними.
>
> <…>
>
> Специфически юродственное заключается <…> в посмеянии миру. Уже не мир ругается над блаженным, но они ругаются над миром [ФЕДОТОВ Г.].

Об «юродстве» Розанова писали многие его критики из числа современников. В частности, например, большой его поклонник

Волжский (Глинка А. С.) в статье «Мистический пантеизм В. Розанова» (1904) писал:

> По-своему пишет Розанов, в высшей степени *свое* у него письмо, особенное что-то, дразнящее, саднящее, соленое вместе с приторно-сладким, греющим. Все неровно и нервно в нем. Рядом с действительно глубокими проникновениями, изящными сравнениями, пронизывающими, остроумными намеками — грубые удары обуха топора, грубейшие сравнения, что-нибудь насильственное, плоское, смешно-задорное, вульгарное. Изощренный иезуитизм и детская наивность, демонизм и самое искреннейшее простодушие, исступленный фанатизм и тончайший скептицизм, жизнедышащая вера и цинизм смеющегося неверия, — все это уживается рядом, бок о бок, постоянно переходя одно в другое, в странной психологии его писаний, сказываясь в самой форме их, в стиле. И юродивость эта, русская, и иезуитская складочка, и морщинки все, ужимки, усмешечки, наивность, переходящая в наивничанье и совершенно определенное лукавство, — все это сообщает его письму замечательное своеобразие [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 425–426].

Сам Розанов писал:

> …иногда кажется, что во мне происходит разложение литературы, самого *существа* ее. И, может быть, это есть мое мировое «emploi». Тут и моя (особая) мораль, и имморальность. И вообще мои дефекты и качества. Иначе, нельзя понять. Я ввел в литературу самое мелочное, мимолетное, невидимые движения души, паутинки быта. Но вообразить, что это было возможно потому, что «я захотел», никак нельзя. Сущность гораздо глубже, гораздо лучше, но и гораздо страшнее (для меня): безгранично страшно и грустно. Конечно, не бывало еще примера, и повторение его немыслимо в мироздании, чтобы в тот самый миг, как слезы текут и душа разрывается, — я почувствовал неошибающимся ухом слушателя, что они текут литературно, музыкально, «хоть записывай»: и ведь только потому я записывал («Уединенное», — девочка на вокзале, вентилятор). Это так чудовищно, что Нерон бы позавидовал; и «простимо» лишь потому, что фатум. Да и простимо ли?.. («Опавшие листья. Короб II»).

По мнению Струве [СТРУВЕ П.], в Розанове юродство было его «органическим пороком», а отнюдь не игра и не поза. Он был хитер и себе на уме, и вполне очевидно, что юродствовал с целью публичного декларирования своих разного рода провокативных заявлений *(похаб)*.

В книге-воспоминании А. Ремизова «Кукха: Розановы письма» (Берлин, 1923) «расшалившийся» Розанов заставляет называть себя «Балдой Балдовичем». Юродствуя, он превращается в участника скоморошьей потехи с ее эротическим озорством и охальничанием.

Другая характерная черта «юродства» — самообнажение, также присуща Розанову. Он с исповедальной открытостью говорит о своих недостатках, представляет всеобщему вниманию глубоко личные, интимные переживания. Такая форма публичного представления своей особы нередко расценивалась его критиками как житейская хитрость — качество, присущее многим юродствующим. Михаил Пришвин, знакомый с Розановым еще со времен своей учебы в гимназии и относившийся к нему с большим пиететом, считал, однако, что Розанов

> не был тем хитрецом, о котором пишет Горький, он был «простой» русский человек, всегда искренний и потому всегда разный [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 112].

Юродствуя, Розанов одновременно делал жест *остранения,* играющий у него двоякую роль: вывести читателя «из автоматизма восприятия», сделав для этого предмет восприятия непривычным, странным[33], и при этом обеспечить себе полемическую неуязвимость, ибо дискутировать с юродивым, означает, *вступить в перебранку,* что для здравомыслящего человека себе дороже.

> В христианской аскетике юродивый скрывает свою добродетель под маской безумия и разнузданности, в то же время выступая в обществе как наставник и пророк. Он нарушает все социальные правила, своими шокирующими, безумными поступками указывая на иную реальность. В христианском контексте это божественная реальность, но в контексте светском это этическая реальность вечных человеческих ценностей.
>
> <…>
>
> В России <…> культурный феномен юродства <… > достигает расцвета и наибольшей популярности в средневековье. Впоследствии парадигма юродства нашла

воплощение в образах литературных героев русской классики: Толстого, Достоевского, Тургенева, Салтыкова-Щедрина и др. В XX в. популярность юродивого не убывает, его черты проступают в образах таких героев-юродивых как Юрий Живаго и Веничка из поэмы Ерофеева *Москва-Петушки.* Юродивый советского периода часто выступает как диссидент, маргинал. Во время перестройки поведенческий стиль юродивого пользовался колоссальной популярностью. Он был задействован писателями, художниками, певцами, режиссерами и поэтами, включая <…> юродствующего трикстера Э. Лимонова [КОБЕЦ].

В своих писаниях, а Розанов был необыкновенно плодовитым публицистом:

> Он кощунствовал, он глумился! Его почитателям иногда оставалось хвататься за голову при каждом новом и новом его идейном ляпсусе. А он с каждым новым политическим фельетоном (тянуло, как преступника на место преступления!), с каждой новой хулой на чудотворные иконы интеллигенции, на Герцена, на Некрасова, — все глуше и глуше лез в трясину, словно бы ему нравился этот лай из всех подворотен, какой поднимался после каждой его вылазки. Вот кто испытал истинное наслаждение матадора![34]

Выступая как юродствующий трикстер, Розанов с мазохистским упоением занимался представлением своей особы в самом, что ни на есть, неприглядном, порой даже омерзительном виде.

> Удивительно противна мне моя фамилия.
>
> Никакого интереса к реализации себя, отсутствие всякой внешней энергии, «воли к бытию». Я — самый нереализующийся человек.
>
> …всегда было чувство бесконечной своей *слабости*…
>
> В душе моей много лет стоит какая-то непрерывная боль…
>
> Боль моя всегда относится к чему-то *одинокому* и чему-то *больному* и чему-то *далекому:* точнее: что *я* — одинок, и оттого что не со мной какая-то *даль*…
>
> Страшное одиночество за всю жизнь. С детства. Одинокие души суть затаенные души. А затаенность — от порочности. Страшная тяжесть одиночества. Не от

этого ли боль?

…мне все казалось — вообще, всегда — что меня «раздавили на улице лошади»…

Иногда чувствую что-то чудовищное в себе. И это чудовищное — моя задумчивость. Тогда в круг ее очерченности ничто не входит.

Меня даже глупый человек может «водить за нос», и я буду знать, что он глупый, и что даже ведет меня ко вреду, наконец — «к вечной гибели»: и все-таки буду за ним идти.

Правда, я слаб в любопытстве, как баба (с гимназических лет), и, кроме того, я страшно безволен.

Я почти лишен страстей. «Хочется» мне очень редко. Но мое «не хочется» есть истинная страсть. От этого я так мало замешан, «соучаствую» миру.

Я — свинья и бреду, «куда нравится», без всякого согласования с нравственностью, разумом или «если бы *кому-нибудь* понравилось».

У меня всегда было желание нравиться только самому себе.

По сему существу свиньи я совершенно свободен.

Я еще не такой подлец, чтобы думать о морали.

Я никогда не говорил неправды. Все мои «да» и «нет» равно истинны.

Сидит темный паук в каждом, гадкий, серый.

Это паук «я».

И сосет силы, время.

Тяжело дышать с ним.

Но не отходит. Тут.

И раздавил бы его. Не попадает под ногу.

Этот паук «я» в *я.*

И нет сил избавиться. Верно, умрем с ним.

…*почему* я так люблю ф-лос? Уважаю его? И мой и всемирный? — Чувствую *неодолимым внутренним самосознанием,* что вся моя доброта, нежность и (замечательная) чистота душевная течет от него.

Поэтому я думаю, что ф-лос очищает. Странно? — Да. Т. е. «да» — думаю (что очищает).

…я был рожден созерцателем, а не действователем.

Я пришел в мир, чтобы видеть, а не совершить.

Я не нужен: ни в чем я так не уверен, как в том, что я *не нужен.*

Есть люди, которые рождаются «ладно», и которые рождаются «неладно». Я рожден «неладно» <…>.

«Неладно» рожденный человек всегда чувствует себя «не в своем месте»: вот, именно, как я всегда чувствовал себя.

Сочетание хитрости с дикостью (наивностью) — мое удивительное свойство. И с неумелостью в подробностях, в ближайшем — сочетание дальновидности, расчета и опытности в отдаленном, в «конце».

Моя хитрость никогда не была угрюма.

Это клоун (в цирке ненавижу «выход клоунов»), скорее — резвящийся мальчик, который кувыркается и перескакивает через свою голову…

…уже с детства я как-то приучен говорить о себе не иначе, как шутя, хотя часто бывал серьезен…

Во мне ужасно есть много *гниды,* копошащейся около корней волос. Невидимое и отвратительное.

Мой идеал — тихое, благородное, чистое. Как я далек от него.

В мышлении моем всегда был какой-то столбняк.

Душа моя, как расплетающаяся нить. Даже не льняная, а бумажная. Вся «разлезается» и ничего ею укрепить нельзя.

Во мне нет ясности, настоящей *деятельной* доброты и открытости. Душа тоя какая-то *путаница,* из которой я не умею *вытащить ногу*..

Есть ли я «великий писатель»? Да.

Зачем жил? Не знаю. Все писал. Всю жизнь. Мысли. Вихрь чувств… Ну, чорт с ними [СУКАЧ (II)].

Розановское самообнажение, самоуничижение и самобичевание, вкупе со слезливо-умильными воздыханиями о себе, страдальце пред Богом, не должны, конечно, восприниматься как «исповедь грешной души». Это в первую очередь — *остранение*[35], т. е. литературный прием. Спровоцировав таким образом читателя, Розанов по его поведению внимательнейшим образом изучал реакции *кризисного сознания,* столь характерного для русского общества предреволюционных лет.

Розановское письмо — это зона высокой провокационной активности, и вход в нее должен быть сопровожден мерами известной интеллектуальной предосторожности. Розанов, особенно поздний Розанов, автор «Уединенного» и последующих книг — «коробов мыслей», предоставляет читателю широкие возможности остаться в дураках. <…> Тонкий и удачливый

провокатор, Розанов высмеивает читательское представление о писателях (представление, которое сообща создали читатели и писатели), вызывая, что называется, огонь на себя. Читатель верит в исключительные качества писателя? В его благородство, высоконравственность, гуманизм? Розанов в своих книгах не устает выставлять себя некрасивым, неискренним, мелочным, дрянным, порочным, эгоистичным, ленивым, неуклюжим… Но если читатель вообразит себе, что перед ним автопортрет Розанова, то он в очередной раз ошибется. Розанов вовсе не мазохист и не раскаявшийся грешник. Он снисходит до интимных признаний не с целью исповедального самораскрытия, а с тем, чтобы подорвать доверие к самой сути печатного слова. В конечном счете ему важны не изъяны писателя, а изъяны писательства. Есть в Розанове и лирическая струя, но она не находит самостоятельного выражения. Сентиментальный и мечтательный Розанов вдруг начинает говорить языком, занятым у ранних символистов. Преображение розановского слова совершается, как правило, в явной или тайной полемике [ЕРОФЕЕВ Вик. (I)].

В одной из своих критических статей, густо пропитанной антипрогрессистским пафосом[36], Розанов возложил на «низового» русского фольклорного героя — Ивана-дурака, миссию противостоять наступающем на Россию прогрессу:

Что же такое этот «дурак»? Это, мне кажется, народный потаенный спор против рационализма, рассудочности и механики, — народное отстаивание мудрости, доверия к Богу, доверия к судьбе своей, доверия даже к случаю [РОЗАНОВ-СС. Т. 1. С. 422].

Об искренности и естественности для самого Розанова такого рода стиля поведения говорит, в частности, его предсмертное письмо Н. Э. Макаренко от 20 января 1919 г., в котором имеется такая вот невеселая заключительная фраза:

Ну, миру поклон, глубокое завещание никаких страданий и никому никакого огорчения. Вот, кажется, все! Васька дурак Розанов[37].

Однако существует мнение, что «зацикленность» Розанова на себе — не творческий прием, а особенность психики. Основываясь на традиции классической патопсихологии, одни из

исследователей прозы писателя объясняет ее своеобразие «аутизмом». «Аутистическую» симптоматику он находит тексте «Уединенного» (1912), в «издевательствах» автора над собственной фамилией и внешностью. Розановское заключение: «Внешняя непривлекательность была причиною самоуглубления», — представляется исследователю ошибочным с точки зрения причинно-следственной связи: на самом деле — все совсем наоборот. Интровертность у Розанова первична. А «афоризм»: «Я похож на младенца в утробе матери, но которому вовсе не хочется родиться. „Мне и тут тепло“…» — демонстрирует ощущение «спрятанности», отгороженности: «И это — аутизм» [ЖЕЛОБОВ. С. 103].

В этой связи представляет также интерес высказывание коллеги Розанова, нововременца Михаила Меньшикова, который в статье «О гробе и колыбели» (1902) писал, ссылаясь на розановского друга и биографа Эрнста Голлербаха, что психиатры считали Розанова полусумасшедшим и что он психопат [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 501].

На литературных подмостках между фигурами Василия Розанова и Эдуарда Лимонова, как трикстеров эпохи модерна и постмодерна (соответственно — начала и конца XX в.), существует разительное типологическое сходство [38]. И тот и другой, «показывая язык и строя рожи интеллигентской „общественности“», выступали в роли *агентов-провокаторов*[39] духовной смуты своего времени, что приводило в частности к «расшатыванию единства субъекта в русской культуре» [ГРЮБЕЛЬ]. Можно отметить и другие черты сходства между этими трикстерами: их юродство суть «поведенческий стереотип культуры <Серебряного века и постмодерна>, в соответствии с которым они „творили“ свой личный миф» [КРИВ], и оба они — мифологизированные фигуры [ЕДОШИНА (I) и (II)]. Такая форма поведения была востребована обществом и приносила обоим литераторам солидный доход. Эдик Лимонов, кормящийся на Западе с разных тарелок, но заявляющий при этом, что он якобы «патологически честен», на данную тему предпочитал не распространяться. А вот Василий Розанов, напротив, особо подчеркивал: работает он, мол, на Суворина, потому что в его газете очень хорошо платят[40], и за большие деньги — как, например, это имело место в случае «Земщины»[41], он напишет все, что ни заблагорассудится заказчику. Такого рода циничная беззастенчивость мало походила на образ «Василия Блаженного», однако вполне соответствовала типичной для той эпохи фигуре агента-провокатора.

Напомним, что, «агент-провокатор» («agent provocateur», фр;

«inciting agent», англ.), он же «подстрекатель» — это, в культурологическом контексте, лицо, которое совершает или ведет себя таким образом, чтобы путем демонстрации идей или действий, которые противоречат общепринятым нормам, правилам поведения или морально-этическим законам, возбудить ссору, вражду и раздор в той или иной социальной среде.

Примечательно в этой связи, что том 20 собрания сочинений В. В. Розанова, в который вошли «Статьи, очерки 1910 г.», в соответствии с указанием самого автора назван «Загадки русской провокации».

Современным примером акции агента-провокатора на отечественной культурной сцене является панк-молебен «Богородица, Путина прогони» панк-рок-группы «Pussy Riot» в московском храме Христа Спасителя 3 марта 2012 г.[42] В виртуальном информационном пространстве роль агента-провокатора играет «компьютерный тролль». На поприще идейного подстрекательства Розанов-трикстер, выступая как иудействующий пансексуалист-христоборец, устраивал скандалы, не уступающие по резонансу успеху лимоновского романа «Это я Эдичка» или панк-рок-акции «Pussy Riot». В качестве исторического парадокса отметим, что в консервативно-охранительской Российской империи, где «свирепствовала жестокая цензура», трикстер Розанов чувствовал себя как сыр в масле. Он, конечно же, признавал, что:

> Объективно: можно в такой скандал залезть и таких оплеух наполучать «в наш прозаический век» со «своими интимностями», что «мое почтение».

Но дальше скандала, сопровождавшегося потоком разгромных критических статей, обвинений в «моральной невменяемости», «половом сумасшествие» и порнографии[43], а так же временного запрета на продажу книг, дело не заходило. В свободной же якобы от церковного диктата «демократической» России и Лимонов, и солисты «Pussy Riot» за свои идейные провокации подвергались жестоким репрессиям со стороны государственной власти. По этой причине, возможно, они не добились серьезных результатов на общественной и культурной сцене, тогда как Розанов сумел внедрить свою критику «обессилевшего христианства»[44] и гендерную метафизику в актуальный религиозно-философский дискурс.

Генриетта Мондри особо подчеркивает, что

> В современном розановедении укрепилась установка на рассмотрение Розанова как писателя. Работающего в

поэтике постмодернизма. Это мнение разделяется и мною <…>: тексты Розанова построены по законам паратаксиса[45], который есть одна из доминант постмодернизма. <…> о паранойе и шизофрении, и паратаксисе и метонимии[46] как соответствующих характеристиках модернизма и пост модернизма[47]. О метонимии у Розанова как знаке его близости к постмодернистской поэтике[48] [КУРГ-МОНД. С.267].

Выступая как бы от имени обывателя, охранителя «земного уюта», изо всех сил старающегося приструнить неумолимо надвигающееся время перемен, Розанов-трикстер свои «пестрые мысли» манифестирует как идеи, не менее эпатажные, чем те, что провозглашались его идейными, якобы, противниками — декадентами и радикальными модернистами. Вся его критика с точки зрения сложившихся к тому времени представлений об истории русской литературы — «пощечина общественному вкусу», декларируемое им отрицание христианских ценностей и преклонение перед текстами Талмуда — кощунство ересиарха, разглагольствования об иудействе и «еврейском вопросе» — чистой воды антисемитизм, а откровения, касающиеся сексуальности, семьи и брака — крайняя степень непристойности, граничащая с порнографией.

— И ничего более оголтелого нет?

— Нет ничего более оголтелого.

— Более махрового, более одиозного — тоже нет?

— Махровее и одиознее некуда. Прелесть какая. Мракобес?

— «От мозга до костей», — как говорят девочки. — И сгубил свою жизнь во имя религиозных химер?

— Сгубил. Царствие ему небесное.

— Душка. Черносотенством, конечно, баловался, погромы и все такое?..

— В какой-то степени — да.

— Волшебный человек! Как только у него хватило желчи, и нервов, и досуга? И ни одной мысли за всю жизнь?

— Одни измышления. И то лишь исключительно злопыхательского толка.

— И всю жизнь, и после жизни — никакой известности?

— Никакой известности. Одна небезызвестность [ЕРОФЕЕВ Вен.].

Ибо стоило ему только с детской, якобы (sic!), искренностью сознаться:

> Даже не знаю, через «ять» или «е» пишется «нравственность». И кто у нее папаша был — не знаю, и кто мамаша, и были ли деточки, и где адрес ее — ничегошеньки не знаю,

— как на его голову обрушивался град общественного возмущения. При этом сам Василий Васильевич удивлялся:

> Куприн, описывая «вовсю» публ. д., — «прошел», а Розанов, заплакавший от страха могилы («Уед.»), — был обвинен в порнографии.
>
> Не понимаю, почему меня так ненавидят в литературе. Сам себе я кажусь «очень милым человеком».
>
> Люблю чай; люблю положить заплаточку на папиросу (где прорвано). Люблю жену свою, свой сад (на даче). Никогда не волнуюсь и никуда не спешу.
>
> Такого «мирного жителя» дай Бог всякому государству. Грехи? Так ведь кто же без грехов.
>
> Не понимаю. Гнев, пыл, комья грязи, другой раз булыжник. Просто целый «водоворот» около дремлющей у затонувшего бревна рыбки.
>
> И рыбка — ясная. И вода, и воздух. Чего им нужно?
>
> *(пук рецензий)*.

Впрочем, «возмущение» представителей общественности было, видимо, с «двойным дном», ибо:

> говорили о Розанове знающие люди: поймите, как он ни задевал Церковь, она его любила, потому что видела что вся благоразумная рассудительность религиозной философии Булгакова, Франка, других, такая умная, веры мало прибавила, а несколько розановских слов о чадолюбивом диаконе, о Боге «милом из милого, центре мирового умиления» имеют такую силу и так располагают к вере [БИБИХИН].

Розановский идейный оппонент — философ-мистик Владимир Соловьев учил:

> Идеал должен быть *одноцентренным,* довольно того, что наша реальная жизнь и история расплываются.

У самого же Розанова никакого центра не было: все у него

плыло, менялось, безнадежно запутывалось, даже самое что ни на есть главное для христианина — душа:

> Душа моя какая-то *путаница,* из которой я не умею *вытащить ногу*…

При всей своей одиозности Розанов — крупная фигура Серебряного века, столь богатом выдающиеся имена. С ним можно и должно спорить, возмущаться — он к этому призывает и сам с собой делает это постоянно. Но по глубине своей мысли и изысканности ее *выговаривания* на письме он остается одним из самых искренних и трогательных и задушевных русских писателей-собеседников. В литературных «коробах» есть и нежность, и радостное удивление прелестям мира сего, и смелость, и острота мысли… Бог для Розанова — невидимые миру слезы, которые есть мера человека и его поступков. «Приступите к Нему и просветитесь» (Пс. 33:6). Сам он предстоял пред Ним таким, каков есть, «не в мундире». И все, чего бы он не говорил, какую бы эпатажную ересь не нес, все у него обращено Богу, как и его грусть, одиночество и восхищение — всегда с умилением! — Творением.

> Чувство Бога есть самое трансцендентное в человеке, наиболее от него далекое, труднее всего досягаемое: только самые богатые, *мощные* души, и лишь через испытания, горести, страдания, и более всего через грех, часто под старость только лет, досягают этих высот, — чуточку и лишь краем своего развития, *одною веточкой,* касаются «мирам иным».
>
> …Я мог бы отказаться от даров, от литературы, от будущности своего я… слишком мог бы… Но от Бога я никогда не мог бы отказаться. Бог есть самое «теплое» для меня. С Богом никогда не скучно и не холодно.

Розанов — «религиозный мыслитель». Соотношению этих двух составляющих своего мировоззрения он определил с исчерпывающей полнотой:

> Боль жизни гораздо могущественнее интереса к жизни. Вот отчего религия всегда будет одолевать философию.

В итоге всех размышлений Розанова все у него сводится к Богу:

> В конце концов Бог — моя жизнь. Я только живу для Него, через Него; вне Бога — меня нет.

В статье «С носовым платком в царствие небесное» Андрей Синявский утверждает, что:

> Розановская полемика с христианством — это совсем не богословие и не метафизика. А это попытка защитить человека, мир и Самого Бога — от небытия. Поэтому Розанов не зол, а добр в своей религии. В письме Голлербаху 1918 года он даже утверждает, что он, Розанов, куда добрее Христа. «Никогда, никогда, никогда я бы не восстал на Христа, не „отложился“ от него (а я и „отложился“ и „восстал“), если бы при совершенной разнице и противоположности, бессеменности и крайнесеменности не считал себя богаче, блаже (благой), добрее Его».
>
> Соответственно, и своим стилем Розанов как бы защищает дух от бесплотности и бескровности. Поэтому он оплотняет свои образы, вливает в них кровь — причем в образы, заведомо неосязаемые [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 454].

Говоря о мировоззренческих представлениях Розанова, уместно озвучить точку зрения знаменитого польского слависта и культуролога Анджея Балицкого. В предисловии к своей «Истории русской мысли от Просвещения до марксизма» он пишет, что:

> для того чтобы лучше оценить особые достоинства и своеобразие русского философствования <…> методически продуктивнее говорить о «русской мысли» вместо «русской философии», принимая во внимание, во-первых, что философия в России очень поздно и не очень прочно была институализирована в качестве академической дисциплины (вплоть до 1905 г.), и вследствие этого, во-вторых, русская мысль всегда была не столько профессиональным, сколько общественным делом — «мировоззрением» прежде всего и в конечном счете; это и делает ее такой интересной для историка философии [WALICKI. P. XI11—XVII].

Как беллетрист Розанов, бесспорно, представитель русского модернизма и именно в этом качестве повлиял на русскую литературу XX в.: от Ремизова и Шкловского, до Андрея Синявского, Виктора и Венедикта Ерофеевых, Лимонова др., о чем

речь пойдет ниже.

> Эстетические взгляды Розанова ставят под сомнение традиционную идеалистическую «триаду» добра, истины и красоты как тождественных понятий. Для автора «Опавших листьев» «Порок живописен, а добродетель тускла». Может быть, именно поэтому розановское письмо — это зона высокой провокационной активности, и вход в нее должен быть сопровожден известными мерами интеллектуальной предосторожности. Розанов, <…> предоставляет читателю широкие возможности остаться в дураках.
>
> <…> Розанов вовсе не мазохист и не раскаявшийся грешник. Он снисходит до интимных признаний не столько с целью исповедального самораскрытия (хотя стихия сладостного эксгибиционизма ему отнюдь не чужда), сколько с тем, чтобы подорвать доверие к самой сути печатного слова. В конечном счете ему важны не изъяны писателя, а изъяны писательства [ЕРОФЕЕВ ВИК. (II)]

Для нашего же повествования важно выделить не изъяны или достоинства личности Василия Васильевича Розанова, а написать его литературный портрет в эпатажном образе трикстера, играющего самые разные, но всегда провокативные[49] роли на идейной сцене Серебряного века.

Кн. Святополк-Мирский писал:

> …трудно, если вообще возможно, передать мироощущение, вкус, запах такого человека, как Розанов. Да не так уж, может быть, и надо, в конце концов (с точки зрения русского патриота) его пропагандировать среди иностранцев. Есть люди, которые ненавидят, глубоко ненавидят Розанова и которые считают его неприятным, отталкивающим. Строгие православные священники сходятся в этом неприятии с ортодоксами совсем иного рода — такими, как Троцкий. Розанов — антипод классицизма, дисциплины и всего, что имеет отношение к позиции, к воле. Его гений женственен, это голая интуиция, без следа «архитектуры». Это апофеоз «естественного человека», отрицание усилия и дисциплины.

Андре Суарес[50] сказал о Достоевском, что тот явил собой «скандал наготы» (le scandal de la nudite). Но Достоевский еще

вполне прилично одет по сравнению с Розановым. И нагота Розанова не всегда прекрасна. Но, несмотря на все это, Розанов был величайшим писателем своего поколения. Русский гений нельзя измерить без учета Розанова, а мы должны нести ответственность за наших великих людей, какими бы путями они ни шли… [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 350].

Глава I
Василий Розанов: портрет литератора и мыслителя в зеркале Серебряного века

Кто на снегах возрастил
Феокритовы нежные розы?
В веке железном, скажи,
кто золотой угадал?

Александр Пушкин (1829)

Напророчил Буревестник несказанные событья…
Буря грянула сильнее и скорей, чем ожидалось.
И в зигзагах белых молний опалив до боли перья,
Притащился Буревестник, волоча по камням крылья:
Так и так, мол, Буревестник.
Тот, который… Честь имею.
И сказали буйной птице:
— Мы заслуги ваши ценим.
Но ответьте на вопросы общепринятой анкеты:
Что вы делали, во-первых, до семнадцатого года?
Вздыбил перья Буревестник и ответил гордо:
— Реял.

Анатолий А Актилъ (1928)

Век мятежный,

богоищущий, бредящий красотой.

Сергей Маковский (1962)

Это кто это там
брякнул так
бряк
Ах
Это
Серебряный
Век

Всеволод Некрасов (1983)

Серебряный век — это уникальный социокультурный феномен, наблюдавшийся в Российской империи конца XIX — начала XX столетия в форме появления на общественной сцене самых разных новаторских практик во всех областях художественной, научной и религиозно-философской деятельности. Существует авторитетное мнение, что:

> Такие словосочетания, как **«серебряный век русской поэзии», «серебряный век русской литературы», «серебряный век русской культуры»** и даже **«серебряный век русской мысли»,** ныне представляют собой, а особенности, в более или менее тривиальном критическом обороте, просто расхожий штамп, по сути дела лишенный всякого исторического, хронологического и даже ценностного содержания, за исключением того, что он смутно обозначает художественный и духовный расцвет, по времени связанный с началом XX века, а географически почти исключительно отождествляемый с Санкт-Петербургом [РОНЕН. С. 2].

Тем не менее, это определение крепко прижился в научном дискурсе[51] и публицистическом обиходе. При этом существует достаточно обоснованное мнение о наличии особого типа *мировидения,* присущего интеллектуальным элитам той эпохи,

см., например, [ВОСКРЕСЕНСКАЯ].

С нашей точки зрения оно вполне может быть охарактеризовано как «духовная смута», затронувшая все социальные слои российского общества, и в первую очередь русскую интеллигенцию.

Слово «интеллигенция» введено в обиход писателем и журналистом П. Д. Боборыкиным в 1860-е гг. Происходит от лат. intelligentia «понимание», от intellegere (intelligere) «воспринимать, познавать; мыслить». Понятие «русская интеллигенция» до сих пор является предметом научной дискуссии, см. статьи в [РИиЗИ]. В начале XX в. предлагалось считать, что:

> Интеллигенция есть этически — антимещанская, социологически — внесословная, внеклассовая, преемственная группа, характеризуемая творчеством новых форм и идеалов и активным проведением их в жизнь в направлении к физическому и умственному, общественному и личному освобождению личности. <… > Философия истории русской интеллигенции есть в то же время отчасти и философия русской литературы [ИВАНОВ-РАЗ. Т. 1. С. 10].

Интеллигенция, сложившаяся как социальная группа во второй половине XX в.,

> изначально представляла собой не только социально-профессиональный слой в стратификационной структуре[52] российского общества, но и своеобразную культурную целостность. Она всегда выступала той силой, которая формулировала назревшие в обществе проблемы и продуцировала определенные идеалы, выполняя в повседневной практике задачу формирования культурных ориентиров и духовно-нравственных установок. Однако представления об этих идеалах, иерархия ценностей, расстановка приоритетов в сфере жизненных интересов и принципов не оставались неизменными, раз и навсегда заданными. Различные локальные страты[53], входившие в состав интеллигенции, предлагали свои варианты решения жизненно важных для страны проблем. Собственно, этим разнообразием взглядов и было обусловлено расслоение прежде единой социальной группы [ВОСКРЕСЕНСКАЯ. С. 8].

По мнению академика М. Гаспарова в результате подобного расслоения «оппозиционность вплоть до революционности, которую история навязала русской интеллигенции» [ГАСПАРОВ], стала знаковым качеством русской интеллигенции. Это в свою очередь привело со временем к появлению в российском обществе касты «профессиональных революционеров». Уже в конце XIX века бывало, что кто-либо из террористов «Народной воли», находясь на нелегальном положении, жил на средства, предоставлявшиеся ему товарищами по партии. Однако подавляющее большинство революционеров состояло из людей, для которых революция была их убеждением, а не профессией. Такое положение Ленин заклеймил словом «кустарничество». По его плану, который он успешно реализовал в самом начале XX в., на смену революционерам-любителям должны были прийти революционеры-профессионалы, организации которых возьмут в свои руки все дело подготовки революции. Такого рода

> организация революционеров должна обнимать прежде всего и главным образом людей, которых профессия состоит из революционной деятельности. <…> Пред этим общим признаком членов такой организации *должно совершенно стираться всякое различие рабочих и интеллигентов,* не говоря уже о различии отдельных профессий тех и других [ЛЕНИН-ПСС. Т. 6. С. 112]

Весь опыт исторического развития человечества свидетельствует о том, что:

> Влияние мировоззренческих импульсов на ход общественного развития становится особенно заметным в сложные переходные периоды, что наглядно продемонстрировала эпоха перемен на излете российского самодержавия. Кризисные процессы рубежной поры, когда страна оказалась на историческом распутье, проявились в том числе и на ментальном уровне. Дальнейшее самоопределение общества в немалой степени зависело от состояния умов и миропредставлений различных социальных слоев. Важную роль в русле данного дискурса следует признать за характером самосознания и образом мыслей культурной элиты как наиболее духовной, мыслящей и образованной среды.
>
> <…>
>
> Исход великой смуты начала XX века во многом

зависел от того, какие течения внутри интеллигенции возьмут верх, какие общественные мнения возобладают, чьи идеи окажут решающее воздействие на массовое сознание, определив тем самым историческую судьбу России. Российская культурная элита рубежа XIX–XX столетий, то есть та часть интеллигенции, которая составила социальную базу Серебряного века, напряженно и мучительно> искала <…> способы духовной интеграции общества [ВОСКРЕСЕНСКАЯ. С. 7].

Понятие «Серебряный век» появилось в эмигрантских кругах русского Зарубежья и первоначально имело достаточно негативную оценочную коннотацию,

ибо серебряный век, наступающий после золотого, подразумевает спад, деградацию, декаданс. Это представление восходит к античности, к Гесиоду и Овидию, выстраивавшим циклы человеческой истории в соответствии со сменой поколений богов (при титане Кроне-Сатурне был золотой век, при его сыне Зевсе-Юпитере наступил серебряный). Метафора «золотого века» как счастливой поры человечества, когда царила вечная весна и земля сама приносила плоды, получила новое развитие в европейской культуре, начиная с Возрождения (прежде всего в пасторальной литературе). Поэтому выражение «серебряный век» должно было указывать на понижение качества явления, его регресс. При таком понимании русская литература серебряного века (модернизм) противопоставлялась «золотому веку» Пушкина и его современников как «классической» литературе.

Р. Иванов-Разумник[54] и В. Пяст, первыми употребившие выражение «серебряный век», не противопоставляли его «золотому веку» Пушкина, а выделяли в литературе начала 20 в. два поэтических периода («золотой век», сильные и талантливые поэты; и «серебряный век», поэты меньшей силы и меньшего значения).

<…> Н. Оцуп, популяризатор термина, также использовал его в разных смыслах. В статье 1933 года он определил серебряный век не столько хронологически, сколько качественно, как особый тип творчества.

В дальнейшем понятие «серебряный век» поэтизировалось и потеряло негативный оттенок. Оно было переосмыслено как образное, поэтическое

обозначение эпохи, отмеченной особым типом творчества, особой тональностью поэзии, с оттенком высокого трагизма и изысканной утонченности.

<…> Явление, которое обозначает термин «серебряный век», представляло собой небывалый культурный подъем, напряжение творческих сил, наступившее в России после народнического периода, отмеченного позитивизмом и утилитарным подходом к жизни и искусству. «Разложение народничества» в 1880-е сопровождалось общим настроением упадка, «конца века». В 1890-е началось преодоление кризиса. Органично восприняв влияние европейского модернизма (прежде всего символизма), русская культура создала собственные варианты «нового искусства», обозначившие рождение иного культурного сознания.

При всем различии поэтик и творческих установок, модернистские течения, возникшие в конце XIX — начале XX вв., исходили из одного мировоззренческого корня и имели много общих черт. «То, что объединяло молодых символистов, было не общая программа… но одинаковая решительность отрицания и отказа от прошлого, „нет“, брошенное в лицо отцам», — писал в своих *«Мемуарах»* А. Белый. Это определение можно распространить и на всю совокупность возникших тогда направлений. В противовес идее «полезности искусства», они утверждали внутреннюю свободу художника, его избранность, даже мессианство, и преобразующую роль искусства по отношению к жизни [МИХАЙЛОВА Т.].

В первое десятилетие XX в. символизм был практически единственным литературно-художественным и мировоззренческим направлением русского модернизма.

Самая поразительная особенность писателей и философов <Серебряного века> — это их попытки реализовать свои идеи на практике.

Многие из них, в основном символисты, несли свои апокалиптические мечтания в жизнь и, не ограничиваясь печатной страницей, вписывали их в собственную биографию. Они стремились к слиянию писательских и жизненных практик, получившему название «жизнетворчество». Русские символисты не только творили произведения искусства, но и принимали участие в грандиозном проекте создания утопического *Gesamtkunstwerk*[55] своих жизней. Поэт следующего

поколения Владислав Ходасевич, говоря о символизме спустя десять лет после революции 1917 г., определяет жизнетворчество как основополагающую его черту: «Символизм не хотел быть только художественной школой, литературным течением. Все время он порывался стать жизненно — творческим методом, и в том была его глубочайшая, быть может, невоплотимая правда, но в постоянном стремлении к этой правде протекла, в сущности, вся его история. Это был ряд попыток, порой истинно героических, найти сплав жизни и творчества, своего рода философский камень искусства» [МАЛИЧ. С. 2].

Колоритные портреты деятелей символистического движения той эпохи написаны Андреем Белым в книге «Начало века» [БЕЛЫЙ]. Среди них имеется и образ Василия Васильевича Розанова — фигуры, обретавшейся в сообществе русских символистов, но формально к ним не принадлежащей, более того манифестирующей свою глубокую неприязнь ко всякой групповщине и партийности. Являя собой яркий пример «жизнетворчества», Розанов подвизался на литературной сцене и как публицист, пишущий на злобу дня, и как беллетрист, создатель нового литературного жанра, и как религиозный мыслитель. В силу эксцентричности и, несомненно, одиозности его фигуры, обобщающей характеристикой активности Розанова на всех этих поприщах может служить поговорка «Наш пострел везде поспел».

Точной даты начала Серебряного века нет, да и не может быть. Один из активных деятелей этой эпохи — мирискусник Сергей Маковский, в своих воспоминаниях «На Парнасе „Серебряного века“» (1962) утверждает, что он начался с выходом в 1899 году первого номера журнала «Мир искусства»[56]. Некоторые историки считают, что у Серебряного века другая точка отсчета — 1894 год, т. к. 20 октября 1894 г. скончался император Александр III, тринадцать лет

державший империю в крепкой узде. Власть перешла к слабовольному Николаю II. — и все сразу ослабло, помягчало, потекло по разным направлениям. Подняла голову экономика. Проснулись от тяжелого сна все виды культуры. Все засверкало и забурлило.

<…> «медленно занялась заря свежей, скоротечной, трагически колоритной эпохи».

«Время тысячи вер» — как определил его Николай Гумилев.

> В обществе появилось стремление забыть суровую реальность и обратиться к мечте. Отсюда интерес к философии Ницше, драмам Ибсена, парадоксам Оскара Уайльда. Русские поэты, писатели и философы стали искать новые выходы и прорывы. Не случайно в статьях запестрели такие выражения, как «новый трепет», «новая литература», «новое искусство» и даже «новый человек». В этих исканиях и создавался ренессанс культуры, именуемый Серебряным веком [БЕЗЕЛЯНСКИЙ].

Владимир Вейдле — один из ведущих и наиболее авторитетных историков литературы, культурологов и литературных критиков Русского зарубежья писал о Серебряном веке:

> Самое поразительное в новейшей истории России, это, что оказался возможным тот серебряный век русской культуры, который предшествовал ее революционному крушению. Правда длился этот век недолго, всего лет двадцать, и был исключительно и всецело создан теми образованными и творческими русскими людьми, которые не принадлежали ни к интеллигенции в точном смысле слова, ни к бюрократии, так что не только народ о нем ничего не знал, но и бюрократия с интеллигенцией частью его не замечали, частью же относились к нему с нескрываемой враждой. Правда и то, что сияние его — как и подобает серебряным векам — было в известной мере отраженным: его мысль и его вкус обращались к прошлому и дальнему; его архитектура была ретроспективной и на всем его искусстве лежал налет стилизации, любования чужим; его поэзия (и вообще литература), несмотря на внешнюю новизну, жила наследием предыдущего столетия; он не столько творил, сколько воскрешал и открывал. Но он воскресил Петербург, воскресил древнерусскую икону, вернул чувственность слову и мелодию стиху, вновь пережил все, чем некогда жила Россия, и заново для нее открыл всю духовную и художественную жизнь Запада. Конечно, без собственного творчества все это обойтись не могло, и как бы мы строго ни судили то, что было создано за эти двадцать лет, нам придется их признать одной из вершин русской культуры. Эти годы видели долгожданное пробуждение творческих сил православной церкви, небывалый расцвет русского исторического сознания, дотоле неизвестное общее,

почти, лихорадочное оживление в области философии, науки, литературы, музыки, живописи, театра. То, чем эти годы жили, что они дали, в духовном мире не умрет; только для России, теперь, всего этого, как будто и не бывало. Это могло быть преддверием рассвета и стало предвестием конца [ВЕЙДЛЕ. С. 97–98].

Николай Бердяев — виднейший представитель философской мысли Серебряного века, предпочитавший, впрочем, именовать этот период «русским культурным ренессансом» (или «русским духовным ренессансом»), писал

> Сейчас можно определенно сказать, что начало XX в. ознаменовалось у нас ренессансом духовной культуры, ренессансом философским и литературно-эстетическим, обострением религиозной и мистической чувствительности. Никогда еще русская культура не достигала такой утонченности, как в то время. Вряд ли можно сказать, что у нас был религиозный ренессанс. Для этого не было достаточно сильной религиозной воли, преображающей жизнь, и не было участия в движении более широких народных слоев. Это было все-таки движение культурной элиты, оторванной не только от процессов, происходивших в народной массе, но и от процессов, происходивших в широких кругах интеллигенции. Было сходство с романтическим и идеалистическим движением начала XIX в. В России появились души очень чуткие ко всем веяниям духа. Происходили бурные и быстрые переходы от марксизма к идеализму, от идеализма к православию, от эстетизма и декадентства к мистике и религии, от материализма и позитивизма к метафизике и мистическому мироощущению. Веяние духа пронеслось над всем миром в начале XX века. Наряду с серьезным исканием, с глубоким кризисом душ была и дурная мода на мистику, на оккультизм, на эстетизм, на пренебрежительное отношение к этике, было смешение душевно-эротических состояний с духовными. Было немало вранья. Но происходило несомненно и нарождение нового типа человека, более обращенного к внутренней жизни. Внутренний духовный переворот был связан с переходом от исключительной обращенности к «посюстороннему», которая долго господствовала в русской интеллигенции, к раскрытию «потустороннего». Изменилась перспектива. Получалась иная направленность сознания. Раскрылись

глаза на иные миры, на иное измерение бытия. И за право созерцать иные миры велась страстная борьба. В части русской интеллигенции, наиболее культурной, наиболее образованной и одаренной, происходил духовный кризис, происходил переход к иному типу культуры, более может быть близкому к первой половине XIX века, чем ко второй. Этот духовный кризис был связан с разложением целостности революционного интеллигентского миросозерцания, ориентированного исключительно социально, он был разрывом с русским «просветительством», с позитивизмом в широком смысле слова, был провозглашением прав на «потустороннее». То было освобождением человеческой души от гнета социальности, освобождением творческих сил от гнета утилитарности. Во вторую половину XIX века в России формулировался душевный тип интеллигенции, в котором вся религиозная энергия, присущая русскому народу, была направлена на социальность («Социальность, социальность или смерть», восклицал Белинский) и на дело революции. В этом была своя большая правда. Но не признавалось прав духовного, духовность была целиком растворена в социальной борьбе, в служении освобождению и благу народа. В начале XX в. произошла дифференциация, область духовного была выделена и освобождена. Целостное социально-революционное миросозерцание интеллигенции было разбито. Была объявлена борьба за права духа и внутренней жизни, за духовное творчество, за независимость духовного от социального утилитаризма. Это вместе с тем была борьба за личность, за полноту творческой жизни личности, подавленную социальностью. Личность, как свободный дух, была противопоставлена обществу и его притязаниям определять всю жизнь личности. Судьба личности была противопоставлена теории прогресса. Философски это означало, что ценности культуры, духовные, религиозные, познавательные, эстетические, этические были противопоставлены исключительному верховенству социального блага и пользы. Религиозно это означало, что ценность человеческой души, что личность и личная судьба были поставлены выше царств этого мира. Эта переоценка ценностей означала иное отношение к социальности.

<…> Русский духовный ренессанс имел несколько

истоков. Как это ни странно на первый взгляд, но одним из его истоков был русский марксизм конца 90 годов прошлого века. О нем я могу говорить, как о пережитом опыте, так как сам был одним из выразителей перехода от марксизма к идеализму, а потом к христианству. Русский марксизм 90-х годов сам уже был кризисом сознания русской интеллигенции. В нем было подвергнуто критике традиционное интеллигентское сознание второй половины XIX века, которое выразилось главным образом в народническом социализме. Русский марксизм, как идеологическое течение, не был изначально усвоением тоталитарного марксистского миросозерцания, не был продолжением целостного революционного настроения предыдущих поколений. В нем обнаружилось большое культурное усложнение, в нем пробудились умственные и культурные интересы чуждые старой русской интеллигенции. И прежде всего это обнаружилось в сфере философии. Часть русских марксистов с более высокой умственной культурной изначально усвоили себе идеалистическую философию Канта и неокантианцев и пытались соединить ее с социальной системой марксизма.

Это течение представлено было С. Булгаковым и мной, П. Струве, С. Франком и некоторыми другими.

< … >

Другой исток культурного ренессанса начала века был литературно-эстетический. Уже в конце XIX в. произошло у нас изменение эстетического сознания и переоценка эстетических ценностей. То было преодоление русского нигилизма в отношении искусству, освобождение от остатков писаревщины. То было освобождением художественного творчества и художественных оценок от гнета социального утилитаризма, освобождением творческой жизни личности. А. Волынский и Д. Мережковский были одними из первых в этом изменении эстетического сознания и отношения к искусству. Эта переоценка ценностей прежде всего выразилась в новой оценке русской литературы XIX в., которую никогда не могла по-настоящему оценить старая общественно-публицистическая критика. Появился тип критики философской и даже религиозно-философской наряду с критикой эстетической и импрессионистской. Увидели огромные размеры творчества Достоевского и Толстого и

началось их определяющее влияние на русское сознание и русские идеологические течения. Уже в конце 80 и начале 90 годов формировались новые души, открывшиеся влиянию Достоевского и Толстого, независимо от появления новой критики. Необходимо отметить Л. Шестова, очень связанного с Достоевским, Толстым и Ницше, одинокого, оригинального мыслителя со своей темой, но стоявшего в стороне от всех течений и от христианского ренессанса в собственном смысле.

<…>

В 1902–1903 г.г. были организованы в Петербурге «Религиознофилософские собрания»[57], в которых произошла встреча группы представителей русской культуры и литературы с духовенством, с иерархами церкви. Председательствовал на этих собраниях тогда архиепископ Финляндский, ныне митрополит Серий, возглавляющий патриаршую Церковь. Среди участников этих собраний нужно отметить В. Розанова, Д. Мережковского, Н. Минского, В. Тарнавцева, А. Карташева. На собраниях этих был поставлен целый ряд острых проблем «нового религиозного сознания», обращенных к иерархам церкви. Основным было влияние проблематики В. Розанова. Он был самой крупной фигурой собраний. <…> Наряду с темами Розанова — <критика христианства, «философия жизни»>, центральную роль играли темы Достоевского и Толстого. Светские участники собраний были ориентированы слишком на литературе и проблемы социальные были сравнительно слабо выражены. В широких кругах левой интеллигенции «религиозно-философские собрания» встречали враждебное к себе отношение [БЕРДЯЕВ (II)].

Фактографическая канва истории организации Религиознофилософских собраний такова:

8 октября 1901 г. Дмитрий Мережковский, Дмитрий Философов, Василий Розанов, Владимир Миролюбов и Валентин Тернавцев были на аудиенции у обер-прокурора Святейшего Синода Константина Победоносцева. Они обратились к Победоносцеву с просьбой разрешить проведение собраний представителей духовенства и интеллигенции, на которых обсуждались бы вопросы религиозной и социальной значимости. В тот же вечер Зинаида Гиппиус и ее ближний круг, в том числе художники Александр

Бенуа, Лев Бакст и поэт Николай Минский, посетили Петербургского митрополита Антония (Вадковского) в Александро — Невской Лавре, чтобы заручиться его поддержкой. Митрополит занимал пышные покои с оригинальным декором XVIII века и ливрейными лакеями. «По натертым до зеркального блеска полам лежали узкие половички — дорожки, большие окна были заставлены тропическими растениями». Посетители были поражены красотой белого клобука Антония с алмазным крестом. Гиппиус также описывает посещение епископа Сергия (Страгородского), ректора Петербургской духовной академии[58]. Во время визита Розанов с характерной для него любовью к быту шептал ей, что епископское варенье вкусней митрополичьего. Разрешение на проведение Религиозно — философских собраний — именно под таким именем они вошли в историю — было получено в ноябре при условии, что доступ публики будет ограничен.

Необычно либеральное решение Победоносцева, по всей видимости, стало плодом трудов митрополита Антония, отличавшегося широтой воззрений, и Тернавцева, служителя синода и посредника между светской общественностью и духовенством. Помог и Василий Скворцов, издатель «Миссионерского обозрения»: будучи синодальным чиновником, он работал непосредственно под началом Победоносцева. Скворцов видел в этих собраниях возможность прозелитской деятельности в среде интеллигенции [МАТИЧ. С. 50].

Ко всему сказанному можно добавить такой колоритный эпизод, свидетельствующий в первую очередь об атмосфере эксцентричности, царившей в среде символистов и их окружении, к которому в частности принадлежал Василий Розанов. Так, например, Зинаида Гиппиус, одна из членов-учредителей Религиозно — философских собраний, на первом их заседании, которое состоялось 29 ноября 1901 г. в зале Императорского географического общества, располагавшегося в здании Министерства народного просвещения, появилась

в «черном, на вид скромном, платье», заказанном специально для <для этого случаях «Оно сшито так, что при малейшем движении складки расходятся и просвечивает бледно-розовая подклада. Впечатление, что она — голая. Об этом платье она потом часто и с

видимым удовольствием вспоминает, даже в годы, когда, казалось бы, пора о таких вещах забыть, — пишет Владимир Злобин[59]. — Из-за этого ли платья, или из-за каких-нибудь других ее выдумок, недовольные иерархи, члены Собраний, прозвали ее „белой дьяволицей“» <… >. («Белая дьяволица» — легендарный демон в женском обличье из романа Мережковского о Леонардо да Винчи.) [МАТИЧ. С. 50].

Как пишет Бердяев:

> Одним из источников умственного ренессанса у нас была немецкая философия и русская религиозная философия XIX века, к традициям которой произошел возврат. Шеллинг всегда был в значительной степени русским философом. В 30 и 40 годы прошлого века он имел огромное влияние на русскую мысль, на шеллингианцев в собственном смысле слова и на славянофилов, он имел еще огромное влияние на Вл. Соловьева, философия которого была в линии Шеллинга. Переработанное шелли-гианство вошло в русскую богословскую и религиозно-философскую мысль. Особенное значение имел Шеллинг последнего периода, периода «философии мифологии и откровения». Стремление русской религиозно-философской мысли к органической целостности, к преодолению рационалистической рассеченности очень родственно Шеллингу. Я нимало не отрицаю оригинальности славянофильской мысли, она может быть была первой оригинальной мыслью в России. Но нельзя отрицать, что славянофилы получали сильные прививки от немецкого романтизма и идеализма, от Шеллинга и от Гегеля. Идея «органичности» была по преимуществу идеей немецкого романтизма. Славянофилы пытались преодолеть отвлеченный идеализм и перейти к идеализму конкретному, который может быть также назван реализмом. Еще ближе Шеллинга был Фр. Баадер, свободный католик с сильными симпатиями к православию. Фр. Баадер был наименее повинен в рационализме, в котором славянофилы несправедливо склонны были обвинять всю западную мысль. Вл. Соловьев очень ему близок, хотя прямого влияния нельзя установить.
>
> В начале XX в. после Канта и Шопенгауэра опять начали читать и ценить Шеллинга и Фр. Баадера и это

способствовало выработке самостоятельной русской религиозной философии, которая была одним из наиболее интересных проявлений духовного ренессанса.

По новому, творчески вернулись в начале века к темам Достоевского и Л. Толстого и к философии и богословию Вл. Соловьева. Для целого поколения Вл. Соловьев стал почти легендарной фигурой. Его личность может быть более действовала, чем его философия, хотя и направленная против рационализма, но слишком рациональная по форме и стилю. Вл. Соловьев влиял не только на философию и богословие, но и на поэтов-символистов. А. Блока, В. Иванова, А. Белого.

<…>

<Итак,> наше поколение впервые оценило Вл. Соловьева и вернулось к поставленным им проблемам. Вернулось не только к Вл. Соловьеву, но и к Хомякову, т. е. еще дальше к истокам русской религиозной философии. Люди моего поколения, поколения начала XX века, возвратившиеся к христианству и православию, вернулись прежде всего к православию хомяковскому, к хомяковскому пониманию церкви. Но это означало русский модернизм на православной почве. Хомяков был, конечно, модернистом, новатором и реформатором. Его учение о соборности не традиционное, в него вошел по русскому и по православному преображенный европейский гуманизм, в его учение о свободе, в его радикальное отрицание авторитета в религиозной жизни вошло учение об автономии германского идеализма. Хомяков был своеобразным анархистом в отличии от Вл. Соловьева и это и делало его характерно русским мыслителем. Модернистический и реформаторский характер идей Хомякова почувствовал К. Леонтьев, он увидел в них ненавистные ему элементы либерализма, демократизма, гуманизма. В более поздний период ренессанса XX века, уже во время войны, о. П. Флоренский, один из самых одаренных и своеобразных религиозных мыслителей той эпохи, по эстетическому вкусу к консерватизму и реакции в резкой статье восстал против Хомякова, как не православного, как модерниста, как вы-ученника германского идеализма, имманентиста, демократа и пр., и пр. И несомненно, идеи Хомякова могла быть у нас одним из

источников реформации, но реформация эта к сожалению не удалась. Количественно преобладали реакционные церковные течения. Но во всяком случае в религиозной проблематике нашей мысли начала века не малое значение имел Хомяков, как и Достоевский и Вл. Соловьев, из мыслителей более позднего времени В. Розанов и Н. Федоров. Никакого значения не имело официальное богословие, никакой роли не играла высшая церковная иерархия. Те, которые более глубоко входили в церковную жизнь, обращались к традициям старчества, к культу св. Серафима, но не к школьному богословию и не к иерархическому авторитету.

<…> В России XIX в. была пропасть между надземной духовной жизнью, выражавшейся в старчестве и святости, в исканиях Нового Иерусалима и царства Божьего, в свободной религиозной мысли, и официальной церковной жизнью, подчиненной государству, лишенной дыхания Духа. Русский культурный ренессанс обнаружил отсутствие единства в русской культуре. У нас не было единого культурного типа, не было широкой культурной среды и культурной традиции. Каждое десятилетие сменялись направления. Что общего было между культурой ренессанса, о которой я сейчас вспоминаю, и русского «просветительства», культурой П. Милюкова или Г. Плеханова? В первую половину XIX века все же было больше единства в том смысле, что преобладал тип идеалиста и романтика, выросшего на немецкой культуре. Но с разделением на славянофилов и западников раскол все усиливается и в XX веке достигает максимума[60]. Представители русской религиозно-философской мысли XX века чувствовали себя живущими на совершенно иной планете, чем та, на которой жили Плеханов или Ленин. Это было и в том случае, если они частично сочувствовали им в социальном отношении. Только вследствие пропасти между верхним и нижними этажами русской культуры, вследствие различия в культурном возрасте и оторванности элиты от широких интеллигентских и народных слоев стало возможным в России такое явление, как утонченная упадочность. По возрасту русской культуры, по ее прошлому казалось бы не могло быть места для декаданса. И тем не менее он у нас был в начале XX века [61] [БЕРДЯЕВ (II)].

Добавим к этому некоторые прозаические подробности. На период российской истории, называемый «Серебряным веком», приходятся три войны — Японская (1904–1905), Первая мировая (1914–1917) и Гражданская (1917–1922) и две революции (1905–1907 и 1917), последняя из которых венчает собой и сам этот век и конец двухсотлетней Российской империи.

Что же касается контрастных социальных явлений, модных художественных направлений, разностилья, феерического экспериментаторства в литературе и искусстве, то их в те годы было куда больше, нежели за все предшествующие столетия развития отечественной культуры. Объединяющим призывом для всех «шалостей» в тогдашней духовной смуты являлся лозунг «Отречемся от старого мира!» Одни создавали религию Третьего пришествия (Мережковский), других, «размякших в всхлипе» влекли «Чуждый чарам черный челн» (Бальмонт) и «Прекрасная дама» (Блок), а самые эпатажные, всячески норовя дать оплеуху общественному вкусу, манифестировали: *«Сегодня* надо *кастетом* кроиться *миру в черепе\»* (Маяковский).

В жертву грядущему БУДУЩЕМУ интеллектуальная элита Серебряного века готова была принести щедрые Дары, в первую очередь традиционные устои, мещанский быт, закостенелую в ритуальном формализме и потерявшую якобы «искру Божью» православную Церковь.

И лишь узкая прослойка консерваторов: Двор, царское правительство, сановники, бюрократия, обыватели-ретрограды да кормящиеся с руки власть имущих интеллигенты-традиционалисты, к числу которых принадлежал Василий Васильевич Розанов, манифестировавший себя как «славянофил» и «записной обыватель», всеми силами старалась держать оборону. Розанов, например, вопреки процветавшей в его символистском окружении практике «свободных отношений», отстаивал рутинный идеал «семьи»:

> Дайте мне только любящую семью, и я из этой ячейки построю вам вечное социальное здание.

Сегодня консервативная русская мысль в России почитается за Откровение, не услышанное массами по воле злого Рока, хотя совершенно очевидно, что именно тупое обскурантское мракобесие правящих верхов привело Российскую империю к гибели. На этот счет примечательную дневниковую запись сделал 25 марта 1914 г. Михаил Пришвин — хороший знакомый и большой почитатель Розанова:

> Консерваторы — люди, которые создают условия для

их лучшего разрушения: есть какие-то законные идеальные условия разрушения, которые консерватору представляются в образе вечной гармонии, порядка, они мечтают о законе, порядке разрушения: хороший консерватор живет вовсе не идеалом косности, но идеалом закона: все новое ему противно <не> по существу, а потому, что он ревнует его к идеальному новому: консерватор величайший идеалист, больше, чем революционеры, консерватор всегда идеалистичен, революционер практичен, и потому революционеры всегда побеждают [ПРИШВИН-ДНЕВ. С. 179].

Василий Розанов, оглядываясь в 1918 году назад, отвечал на задаваемый им вопрос: «Что же, в сущности, произошло?», так:

> Мы все шалили. Мы шалили под солнцем и на земле, не думая, что солнце видит и земля слушает. Серьезен никто не был <…>. Мы, в сущности, играли в литературе. «Так хорошо написал». И все дело было в том, что «хорошо Написал», а что «написал» — до этого никому дела не было.

Розанов, по общему мнению, в том числе его непримиримых критиков, писал «хорошо», и знал, «что писал», т. е. твердо вел свою собственную линию, прихотливо сочетавшую в себе несовместимое.

Однако, декларировав еще в 1894 г. в очерке «Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского», принесшем ему первую литературную славу, что:

> Реальность есть нечто высшее, нежели разумность и истина; потому что сама истина имеет лишь настолько значение, насколько она не мнима, не призрачна, насколько она подходит под признаки реального,

— сам он в своем мировоззренческом анализе был мечтателем, визионером, заменявшим факты мифами. При этом

> контрасты в его взглядах, создававшие впечатление душевной патологии[62], позволяли сближать его то с «правыми», то с радикалами, то с представителями религиозно-эстетического модернизма (в связи с этим Розанов вынужден был печататься в органах, враждебных друг другу, под псевдонимами) [МЕНЬ].

В той «буче, боевой и кипучей», какой в ретроспективе предстает перед нами духовная атмосфера Серебряного века, Розанов как мыслитель, писатель и эстетик, являет собой, пожалуй, самую странную — в силу своей чудаковатой эксцентричности и амбивалентности, фигуру. Вот, например, Максим Горький, казалось бы, для Розанова — духовный антагонист, однако же, дает ему самую высокую оценку:

> Удивительно талантлив, смел, прекрасно пишет и — при всем этом — фигура, может быть, более трагическая, чем сам Достоевский. Часто противен, иногда даже глуп, а в конце концов — самый интересный человек русской современности[1].

Горький писал Розанову около 10/23 апреля 1912 г.:

> … нашел на столе «Уединенное» — схватил, прочитал раз и два, насытила меня Ваша книга, Василий Васильевич, глубочайшей тоскою и болью за русского человека, и расплакался я <…> Представляю, как не понравится, как озлит эта книга всех, — радуюсь, ибо все, что не нравится людям, должно быть побеждено ими, и — будет побеждено. Будет побеждено и рабство пред богом Ваше, Достоевского, Толстого, Соловьева; ведь или мы победим это, или — погибнем, «яко обри»[63],[64].

В письме же к младшей дочери Розанова Надежде Васильевне от 29 июня 1919 г. Горький пишет:

> …я никогда не встречался с Василием Васильевичем и лично не знал его. Лицо его знаю только по портретам. Переписываться мы начали с 1905-го года. <…> Я считаю В. В. гениальным человеком, замечательнейшим мыслителем, в мыслях его много совершенно чуждого, а — порою — даже враждебного моей душе и — с этим вместе — он любимейший писатель мой [БОЧАРОВА].

Переписка Розанова с Горьким — интереснейший образчик эпистолярной полемики, в которой

> острота разногласий буквально по всем вопросам не только не отталкивала друг от друга корреспондентов, но она-то именно интенсивно их друг к другу притягивала. Перед нами пример принципиального

спора по главным вопросам мировоззрения, без уступок и компромиссов, но при этом такого спора, в котором участники не только друг другом заинтересованы, но и вступают в горячий человеческий контакт. В переписке Розанова и Горького нет обычных эпистолярных черт — обмена новостями, общих знакомых, никаких третьих лиц, — есть только идейный спор и взаимная обращенность друг к другу. «Не подумайте, что учу, — писал Горький, — нет, конечно; просто — разговариваю один на один с Вами, с глазу на глаз» (а в письме 1905 года он «учил»). Отношение свое к Розанову он в том же письме определяет как «целую радугу чувств, с яркой зеленой полосой злости». В ответ Розанов принимает это отношение и просит только «не отпадать в душе». Впоследствии друг и биограф Розанова Э. Ф. Голлербах напишет об отношениях двух писателей: «Дружбы между ними не было и не могло быть, но взаимное внимание было: оба были слишком „заметны“ для того, чтобы игнорировать друг друга».

В переписке Розанова и Горького «взаимное внимание» проявилось «поверх барьеров» разделявших их литературно-политических лагерей. Любопытно, что в самом факте переписки Горькому приходилось оправдываться перед людьми своего близкого круга, в котором репутация Розанова была устойчиво и безнадежно одиозной. Когда Розанов упомянул о переписке в «Уединенном», Горький в письме к Леониду Андрееву вынужден был признать ее своей «непоследовательностью», Андреев же отвечал: «Относительно Розанова — да, я удивился, когда прочел его хвастовство твоими письмами, хотя думаю, что хвастался этот мерзавец пощечинами» [БОЧАРОВА].

Примечательно — как с точки зрения характеристики личности Розанова, так и его манеры общения с собратьями по перу, что в некоторых розановских статьях «безвидный друг Максимушка» поносится и в хвост и в гриву.

Максим Горький сомневается «о пользе и красоте» Христа, Голгофы и Евангелия[65]: что делать или куда деваться бедному Евангелию.

«Наглый мастеровой»… Да кто ему диктует все эти пошлые слова и научает его всем этим нелепым позам? «Встань, Максимушка, на стул, и прозноси речь: тебя

будет слушать весь мир». Кто это смеется у него за спиной или, вернее, — кто тот смешной, бездушный и самодовольный тупица, который ему подсказывает подобные речи, позы и темы?

<…> Видный, даже когда-то знаменитый писатель дает рекламу, имя и фирму совсем не своим мыслям, — даже мыслям противоположным прежнему «своему». По необразованности, он вовсе этого не замечает, не соображает. А «друзьям» его вовсе нет дела до Горького и до цельности единого лика писателя. Вообще они в эти тонкости не входят: ведь социалисты и «к литературе неприкосновенны». Но и социалисты эти — не русские; не <…> Плеханов, не Г. Лопатин. Это что-нибудь вроде Рутенберга, ведшего за руку Гапона 9 января и потом его прикончившего (смотри «За дверями охранного отделения», заграничное издание) <…> и т. под. Им не много дела до русской литературы и до судьбы русского писателя. В сущности, говорит вовсе не Максим Горький. Последний — подменился, заменился. Гениальная нация в создании подделок — одна. Это говорит «местечко» Париж, где проживают «русские Моисеева закона». Их гортанный, самоуверенный, наглый «на оба полушария» говор, тон. Они «заявляют», они «думают», — все «по их мнению», совершенно безграмотных господ. Что им до Лувена, до Реймского собора, этого далеко закинутого луча с Востока, «красота и польза которого — по их (и след., по Максима Горького) мнению — вызывает серьезные сомнения». Нужна газетка с грязным фельетоном — это почище собора; нужен митинг и его «гевалт» — это важнее законов, благоустройства и целых царств. Россия?.. «И что же такое Россия?? Некультурная страна». Максим Горький подписывается. Бедный Максим Горький. Где ты, бесхарактерный русский человек? Вылетел буревестником, собираешься лечь в могилу Обломовым. Вот и туфли твои ленивые. И ленивая, бездеятельная душа. Куда тебе геройствовать? Лег на чужой воз, — и везут тебя, переодетого в чужое платье, по чужим местам, по чужим дорожкам. Ты лежишь, не сопротивляешься, и спишь крепким сном обыкновенного Обломова. «Оно беззаботнее, когда за нас думают умные люди и даже шевелят нашим языком». Конечно беззаботнее. Только не надо было вороне хвастаться, что она — молодой орел[66].

Оставив в стороне антисемитский контекст статьи[67], написанной для черносотенной газетенки, обратим внимание на ее тональность. Известный своей одиозностью российский журналист, а псевдоним В. Ветлугин для современников, знакомых с многочисленными статьями Розанова, никак не маскировал его авторство, в оскорбительно-ернической форме отчитывает Максима Горького — всемирно знаменитого русского писателя и драматурга. Это уже не литературная критика, а скандалезная идейная провокация типа «Нате вам, выкусите!». По свидетельству современников Розанов был весьма охоч до такого рода трикстерских выходок в отношении знакомых, с коими в повседневном быту приятельствовал. Вот, например, что на сей счет пишет Андрей Белый[68]:

> При встречах меня он расхваливал — до неприличия, с приторностями; тотчас в спину ж из «Нового времени» крепко порою отплевывал; там водворился Буренин, плеватель известнейший [69]; Розанов, тоже сотрудник, равнялся с другими: по плеву; меня это не занимало; при встречах конфузился он; делал глазки и сахарил; значит, — был плев; и поэтому как-то держался в сторонке от Розанова до момента еще, когда прежние его друзья вдруг с усердием, мне не понятным (чего ж они прежде дремали?), его стали гнать и высаживать из разных обществ; а он — упирался [БЕЛЫЙ. С. 480].

Одним из поразительных качеств Розанова, как литератора Серебряного века, являлось невозможность отнесения его к какой-то определенной идейной группе или литературному направлению: он всегда был «своим среди чужих». Если судить по его едким высказываниям, он, как и его коллега-нововременец Виктор Буренин, — принципиальный и «активный враг модернизма». При этом, однако, уже в 1896 году философ Сергей Трубецкой утверждал, что:

> Г-ну Розанову, несомненно, принадлежит крупная заслуга. Он сказал «новое слово» в нашей литературе: он ввел символизм в публицистику. *В публицистике он сделал то же, что символисты в поэзии, заменяя мысль и рассуждения гаммами чувств* скурсив мой — *М. У.>*, которые выражаются в странных, новоизобретенных звуках, в бессвязных, иногда совершенно немыслимых сочетаниях слов и образов [ФАТЕЕВ. Кн. I. С. 294–295].

Позднее «младосимволист»

> Андрей Белый, чей оригинальный писательский стиль, по мнению многих ученых, произрос из «Опавших листьев», писал о «религиозно-эстетской критике» Розанова. <…> Оставаясь убежденным консерватором и традиционалистом, Розанов не смог скрыть от публики своей «модернистской» и даже «декадентской» души, которая подсказывала ему «новые формы» существования в литературе. По отношению к своим «духовным отцам» — Достоевскому, Страхову и Леонтьеву — Розанов выступает этаким «маньеристом», чья позитивная эстетика уже тронута модернистским тлением [РУДНЕВ. С. 2].

Представляется важным вкратце остановиться на, так сказать, «интерьере» литературно-художественной сцены Серебряного века. Первое. Что бросается здесь в глаза, это духовная атмосфера столичных городов империи. В ту эпоху она отличалась исключительной насыщенностью, наэлектризованностью, а Петербурга — еще и феерической фантастичностью.

> Петербург жил бурливо-холодной, пресыщенной, полуночной жизнью. Фосфорические летние ночи, сумасшедшие и сладострастные, и бессонные ночи зимой, зеленые столы и шорох золота, музыка, крутящиеся пары за окнами, бешеные тройки, цыгане, дуэли на рассвете, в свисте ледяного ветра и пронзительном завывании флейт — парад войскам перед наводящим ужас взглядом византийских глаз императора. — Так жил город.
>
> В последние десятилетия с невероятной быстротой создавались грандиозные предприятия. Возникали, как из воздуха, миллионные состояния. Из хрусталя и цемента строились банки, мюзик-холлы, скетинги, великолепные кабаки, где люди оглушались музыкой, отражением зеркал, полуобнаженными женщинами, светом, шампанским. Спешно открывались игорные клубы, дома свиданий, театры, кинематографы, лунные парки. Инженеры и капиталисты работали над проектом постройки новой, не виданной еще роскоши столицы, неподалеку от Петербурга, на необитаемом острове.
>
> В Петербурге была эпидемия самоубийств. Залы суда наполнялись толпами истерических женщин, жадно внимающих кровавым и возбуждающим процессам. Все

было доступно — роскошь и женщины. Разврат проникал всюду, им был, как заразой поражен дворец.

И во дворец, до императорского трона, дошел и, глумясь и издеваясь, стал шельмовать над Россией неграмотный мужик с сумасшедшими глазами и могучей мужской силой.

Петербург, как всякий город, жил единой жизнью, напряженной и озабоченной. Центральная сила руководила этим движением, но она не была слита с тем, что можно было назвать духом города: центральная сила стремилась создать порядок, спокойствие и целесообразность, дух города стремился разрушить эту силу. Дух разрушения был во всем, пропитывал смертельным ядом и грандиозные биржевые махинации <…>, и мрачную злобу рабочего на сталелитейном заводе, и вывихнутые мечты модной поэтессы, сидящей в пятом часу утра в артистическом подвале «Красные бубенцы», — и даже те, кому нужно было бороться с этим разрушением, сами того не понимая, делали все, чтобы усилить его и обострить.

Таков был Петербург в 1914 году. Замученный бессонными ночами, оглушающий тоску вином, золотом, безлюбой любовью, надрывающимися и бессильно-чувственными звуками танго — предсмертного гимна, — он жил словно в ожидании рокового и страшного дня. И тому были предвозвестники, — новое и непонятное лезло из всех щелей[70].

Дон-Аминадо, проливший в эмиграции немало сладких слез, вспоминая картины жизни в те «Баснословные года» Серебряного века, так вспоминал Первопрестольную столицу всея Руси:

Санкт-Петербург пошел от Невского проспекта, от циркуля, от шахматной доски.

Москва возникла на холмах: не строилась по плану, а лепилась.

Питер — в длину, а она — в ширину.

Росла, упрямилась, квадратов знать не знала, ведать не ведала.

Посад к посаду, то вкривь, то вкось, и все вразвалку, медленно, степенно.

От заставы до другой, причудою, зигзагом, кривизной, из переулка в переулок, с заходом в тупички, которых ни в сказке сказать, ни пером описать.

Но все начистоту, на совесть, без всякой примеси,

без смеси французского с нижегородским, а так, как Бог на душу положил.

Только вслушайся — навек запомнишь!

— Покровка. Сретенка. Пречистенка. Божедомка. Петровка.

— Дмитровка. Кисловка. Якиманка.

— Молчановка. Маросейка. Сухаревка. Лубянка.

— Хамовники. Сыромятники. И Собачья Площадка.

И еще не все: Швивая горка. Балчуг. Полянка. И Чистые Пруды.

И Воронцово поле.

— Арбат. Миуссы. Бутырская застава.

— Дорогомилово… Одно слово чего стоит!

— Охотный ряд. Тверская. Бронная. Моховая.

— Кузнецкий Мост. Неглинный проезд.

— Большой Козихинский. Малый Козихинский. Никитские Ворота. Патриаршие Пруды. Кудринская, Страстная, Красная площадь.

Не география, а симфония!

А на московских вывесках так и сказано, так на вечные времена и начертано:

— Меховая торговля Рогаткина-Ежикова. Булочная Филиппова. Кондитерская Абрикосова. Чайная-развесочная Кузнецова и Губкина. Хлебное заведение Титова и Чуева. Молочная Чичкина. Трактир Палкина. Трактир Соловьева. Астраханская икра братьев Елисеевых.

— Грибы и сельди Рыжикова и Белова. Огурчики нежинские фабрики Коркунова. Виноторговля Молоткова. Ресторан Тестова. «Прага» Тарарыкина.

— Красный товар купцов Бахрушиных. Прохоровская мануфактура. Купца первой гильдии Саввы Морозова главный склад.

И уже не для грешной плоти, а именно для души:

— Книжная торговля Карбасникова. Печатное дело Кушнерева.

Книготорговля братьев Салаевых.

А там, за городом, за городскими заставами, будками, палисадами, минуя Петровский парк,

— Яр, Стрельна, Самарканд.

Живая рыба в садках, в аквариумах, цыганский табор прямо из «Живого трупа».

У подъездов ковровые сани, розвальни, бубенцы, от рысаков под попонами пар идет, вокруг костров всякий

служилый народ греется, на снегу с ноги на ногу переминается.

Небо высокое, звездное; за зеркальными стеклами, разодетыми инеем, морозным узором, звенит музыка, поет Варя Панина, Настя Полякова, Надя Плевицкая.

Разъезд будет на рассвете. Зарозовеют в тумане многоцветные купола Василия Блаженного; помолодеет на короткий миг покрытый мохом Никола на Курьих ножках; заиграет солнце на вышках кремлевских башен.

— Петербург — Гоголю, Петербург — Достоевскому. Болотные туманы, страшные сны, вещее пророчество:

— Быть Петербургу пусту.

А вокруг старый город Питер,
(Что народу бока повытер,
Как тогда народ говорил),
В гривах, в сбруях, в мучных обозах,
В размалеванных чайных розах
И под тучей вороньих крыл.
Но летит, улыбаясь, мнимо,
Осиянно, непостижимо
Над Мариинской сценой прима
И острит запоздавший сноб.
Звук оркестра как с того света, —
Не предчувствием ли рассвета
По рядам пробежал озноб.
Были святки кострами согреты
И валились с мостов кареты.
И весь траурный город плыл
По неведомому назначенью,
По Неве или против теченья, —
Только прочь от своих могил.
На Галерной темнела арка,
В Летнем тонко пела флюгарка,
И серебряный месяц ярко
Над серебряным веком стыл.
И всегда, в духоте морозной,
Предвоенной, блудной и грозной,
Потаенный носился гул.
Но тогда он был слышен глухо.
Он почти не касался слуха
И в сугробах невских тонул.

Анна Ахматова

А грешной, сдобной, утробной Москве, с часовнями ее и с трактирами, с ямами и теремами, с нелепием и великолепием, темной и неуемной, с Яузой, и Москва-рекой, и с Замоскворечьем купно — все отпустится, все простится.

— За простоту, за широту, за размах великий, за улыбку ясную и человеческую.

За московскую речь, за говор, за выговор.

За белую стаю московских голубей над червленым золотом царских теремов, часовенок, башенок, куполов.

А пуще всего за здравый смысл, а также за добродушие.

В Петербурге — съежишься, в Москве — размякнешь.

И открыл ее не Гоголь, не Достоевский, а стремительный, осиянный, озаренный Пушкин.

«Мое!» — сказал Евгений грозно,
И шайка вся сокрылась вдруг…

Шарахнулись в сторону, попятились назад и мертвые души, и бесы. <…>

И, усмехнувшись иной усмешкой, повторим вслед за Игорем Северяниным:

Пусть это все — игрушки, пустяки.
Никчемное, ненужное, пустое.
Что до того! Дни были так легки.
И в них таилось нечто дорогое…

<…>

Москва жила полной жизнью.

Мостилась, строилась, разрасталась.

Тянулась к новому, невиданному, небывалому.

Но блистательной старины своей ни за что не отдавала и от прошлого отказаться никак не могла.

С любопытством глядела на редкие лакированные автомобили, припершие из-за границы.

А сама выезжала в просторных широкоместных каретах, неслась на тройках, на голубках, а особое пристрастие питала к лихачам у Страстного монастыря, против которых как устоишь, не поддашься соблазну?

— Пожа-пожалте, барин! С Дмитрием поезжайте! Во

как прокачу, довольны будете!

И все, как на подбор, крепкие, рослые, молодцеватые, кудрявые, бороды лопатой, глаза искры мечут, на головных уборах павлиньи перышки радугой переливаются, а- на синем армяке, на вате стеганном, в складках, в фалдах, серебряным набором в поясе перехваченном, такого нашито, намотано, наворочено, что только диву даешься и сразу уважение чувствуешь.

Мережковский и Гершензон уж на что друг друга терпеть не могли, а в этом определении без спору сошлись.

Вот именно так, и никак не иначе:

— Византийский зад московских кучеров!

После этого и все остальное яснее становится.

И Сандуновские бани в Неглинном проезде, где на третьей полке паром парят, крепким веником по бедрам хлопают и из деревянной шайки крутым кипятком поливают, и выводят агнца во столько-то пудов весом, под ручки придерживая, и кладут его на тахту, на льняные простыни, под перинки пухлые, и квасу с изюминкой целый жбан подносят, чтоб отпить изволили, охладились малость, душу Господу невзначай не отдали.

И трактир Соловьева, яснее ясного, в Охотном ряду, с парой чаю на чистой скатерти, с половыми в белых рубахах с косым воротом, красный поясок о двух кистях, узлом завязанный, а уж угождать мастера, ножкой шаркать, в пояс кланяться, никакое сердце не выдержит, последний подлец медяшки не пожалеет.

Долго, степенно, никуда не торопясь, не спеша бессмысленно, а в свое удовольствие пьют богатыри извозчики, лихачи и троечники, и тяжелые ломовики-грузчики.

Полотенчиком пот утирают и дальше пьют, из стакана в блюдечко наливают, всей растопыренной пятерней на весу держат, дуют, причмокивают, сладко крякают.

А в углу, под окном, фикус чахнет, и машина гудит, жалобно надрывается.

— Восток? Византия? Третий Рим Мережковского?

Или Державинская ода из забытой хрестоматии:

Богоподобная царевна
Киргиз-кайсацкия орды…

А от Соловьева рукой подать в «Метрополь» пройти, — от кайсацких орд только и осталось что бифштекс по-татарски, из сырого мяса с мелко нарубленным луком, черным перцем наперченный.

А все остальное Европа, Запад, фру-фру.

Лакеи в красных фраках, с золотыми эполетами; метрдотели, как один человек, в председатели совета министров просятся; во льду шампанское, с желтыми наклейками, прямо из Реймса, от Моэта и Шандона, от Мумма, от Редерера, от вдовы Клико, навеки вдовствующей.

А в оркестре уже танго играют.

Иван Алексеевич Бунин, насупив брови, мрачно прислушивается, пророчески на ходу роняет:

— Помяните мое слово, это добром не кончится!..

Через год-два так оно и будет.

Слишком хорошо жили.

И, как говорил Чехов:

— А как жили! А как ели! И какие были либералы!..

А покуда что, живи вовсю, там видно будет.

Один сезон, другой сезон.

Круговорот. Смена.

Антрактов никаких.

В Благородном собрании музыка, музыка, каждый вечер концерт.

Из Петербурга приехал Ауэр.

Рояль фабрики Бехштейна. У рояля Есипова.

Играют Лядова, Метнера, Ляпунова.

К Чайковскому возвращаются, как к первой любви.

Клянутся не забыть, а тянутся к Рахманинову.

В большой моде романсы Глиэра.

Раздражает, но волнует Скрябин.

Знатный петербургский гость, солист Его Величества, дирижирует оркестром Зилоти.

Устраивает музыкальные выставки Дейша-Сионицкая.

Успехом для избранных пользуется «Дом песни» Олениной д'Альгейм. <…>

Театр, балет, музыка.

Художественные выставки, вернисажи.

Третьяковская галерея, Румянцевский музей, коллекции Щукина, — все это преодолено, отдано гостям, приезжим, разинувшим рот провинциалам, коричневым епархиалкам, институтам благородных

девиц под водительством непроницаемых наставниц в старомодных шляпках, с шифром на груди.

На смену пришел «Мир искусства», журнал и выставка молодых, новых, отважившихся, дерзнувших и дерзающих[71].

Вокруг них шум, спор, витии, «кипит словесная война».

Академические каноны опровергнуты.

Олимпу не по себе.

Новые созвездия на потрясенном небосклоне.

Рерих. Сомов. Стеллецкий. Сапунов.

Судейкин. Анисфельд. Арапов.

Петров-Водкин. Малютин.

Миллиоти. Машков. Кончаловский.

Наталья Гончарова. Юон. Ларионов.

Серов недавно умер, но обаяние его живо.

Есть поколения, которым непочтительность не к лицу.

Продолжают поклоняться Врубелю.

Похлопывают по плечу Константина Коровина.

Почитают Бенуа.

А еще больше Бакста[72].

<…>

Чудак был Козьма Прутков, презрительно возгласив, что нельзя объять необъятное.

И не только необъятное можно объять, а и послесловие к нему.

Вроде возникших в пику уже не многоуважаемой Третьяковской галерее, а самому «Миру искусства» — футуристических выставок, где процветали братья Бурлюки, каждый с моноклем, и задиры страшные.

А Москва и это прощала.

Забавлялась недолго и добродушно забывала.

Назывались выставки звонко и без претензий.

«Пощечина общественному вкусу».

«Иду на вы».

И «Ослиный хвост».

Во всем этом шумном выступлении была, главным образом, ставка на скандал, откровенная реклама и немалое самолюбование.

<…>

Но литературному футуризму выставки эти службу, однако, сослужили, явившись своего рода трамплином для будущих «свободных трибун», диспутов и публичных

истерик.

<…>

Все, чем жила писательская, театральная и музыкальная Москва, находило немедленный отзвук, эхо и отражение в огромном раскидистом особняке купцов Востряковых, что на Большой Дмитровке, где помещался Литературно-художественный кружок, являвшийся тем несомненным магнитным полюсом, к которому восходили и от него же в разные стороны направлялись все центробежные и центростремительные силы, определяемые безвкусным стереотипом представителей, деятелей, жрецов искусства.

Кружком управлял совет старшин, скорее напоминавший Директорию.

Из недр этой директории и вышел первый консул, Валерий Брюсов.

<…>

Поклонение Брюсову было, однако, прочным и длительным.

Из поэтической школы его, где стихи чеканились, как монеты, а эмоции сердца считались признаком отсталости и архаизма и где священным лозунгом были презрительно брошенные строки:

Быть может, все есть только средство
Для звонко певучих стихов!..

Из школы этой вышло немало манерных последователей и несколько несомненных, хотя и изуродованных дарований.

<…>

А эпоха <…> развертывалась вовсю, — в великой путанице балов, театров, симфонических концертов и всего острее — в отравном, и ядовитом, и нездоровом дыхании литературных мод, изысков, помешательств и увлечений [ДОН-АМИНАДО. С. 535–537, 563–565, 574].

Колоритные воспоминания об оригинальных высказываниях литературных гениев и их нравах, в том числе самых неприглядных, типа бесконечного пьянства, хамства, злословия, разврата и т. п., оставил в своем «Дневнике» Федор Федорович Фидлер — собиратель, архивариус и летописец явлений русской литературно-художественной жизни Серебряного века:

20 февраля (7 февраля) 1902 г.:

> <…> Сегодня зашел к Мамину[73]. <…> Он (Мамин) сказал про Короленко и Горького, что они — сволочь, а не писатели. Лишь один якобы обладал талантом — Чехов, но и тот израсходовал его по мелочам: «Словно капелька ртути, которая, падая, распадается на мельчайшие частицы».

1 января (19 декабря 1902) 1903 г.:

> Венгеров говорит, что знает лишь одного убежденного декадента — это Сологуб, у которого, по словам Венгерова, действительно садистские и педерастические наклонности; к тому же он живет, если верить слухам, со своей родной сестрой, которая в настоящий момент опасно больна (об этом пишет мне, впрочем, и сам Сологуб. — Ф.); в «Мелком бесе» он вывел самого себя… Остальные же — просто кривляки и, когда не «творят», — самые обыкновенные люди. Такова, например, Гиппиус-Мережковская — она всегда сама кроит и шьет свои элегантные костюмы

2 января (20 декабря 1902) 1903 г.:

> В последний раз Мережковский, его жена, Брюсов и Минский стали защищать мысль о том, что воскресение после смерти дается не только людям, но и клопам, мокрицам и дождевым червям. И этот вопрос всерьез обсуждался (во время ужина!). Мережковский, который верит в дьявола и адские муки после смерти, сказал (опять-таки совершенно серьезно), что для него не может быть ничего ужаснее, чем попасть за гробом в бочку с клопами. Потом утверждал, что в жужжании умирающей мухи слышится мука всего человечества. (Я же полагаю, что Мережковские, ослепленные желанием прославиться, стремятся лишь к популярности: они ведь слишком здоровые люди для того, чтобы открыто проповедовать такие нелепицы. — Ф.).

7 ноября (20 ноября) 1904 г.:

> <Сологуб> то и дело признавался мне в любви: «Вы одержали победу! — Должен признаться, что я довольно высокого мнения о моих стихах; но Ваш перевод моего

стихотворения „В кузнице“ лучше оригинала: Вы сказали то, что я хотел сказать, но не смог. И за это я люблю Вас!» Затем, уже после ужина, в два часа ночи (приведенное выше признание он сделал мне в санях <…>) он потащил меня к Палкину, где велел принести шампанского. Рассказывал о своей исключительно эстетической любви к мальчикам от тринадцати до шестнадцати лет. Он заставляет своих учеников раздеваться донага и созерцает их прелести, приходя при этом в «божественный экстаз». Женщины в обнаженном виде, по его словам, далеко не столь привлекательны и — холодны на ощупь. Сказал не без досады, что, созерцая и трогая их, он вовсе не испытывает сексуального влечения. Для удовлетворения этого чувства ему достаточно — себя, одного себя. Затем стал проповедовать бесполый садизм. <…>

10 декабря (27 ноября) 1904 г.:

Вчера, возвращаясь домой по Владимирскому проспекту, встретил Куприна. Он был в демисезонном пальто, на голове — потрепанная летняя шляпа с полями; лицо — опухшее; от него несло алкоголем. Рядом с ним шел Коринфский[74]; вид его был безупречен, хотя оба шлялись всю ночь. Мы зашли в <…> пивную лавку в Графском переулке. На мой вопрос, чем он занимается, Куприн ответил: «Пью, развратничаю, пишу». — «Как же ты можешь при этом писать?» — «Могу. Обливаюсь холодной водой и пишу. Сейчас пишу повесть <„Поединок“ — Ф.> — ого! Когда она появится, это будет для публики как винт в задницу. Четыре листа уже готовы, осталось написать еще шесть. Я напишу их здесь». — «А долго ты здесь пробудешь?» — «Еще месяц!» — «Ты хочешь написать за месяц шесть листов?!» — «Я могу писать по листу в день. При этом я никогда не веду, как это делают другие, предварительных записей, ничего не изучаю. Вот ты хвалишь мою наблюдательность. А я вовсе ничего не наблюдаю — пусть все, что есть, воздействует на меня непосредственно и безо всякого участия с моей стороны. Это остается во мне, словно на пластинке: в случае необходимости всё воспроизводится». — «Ну, а как тебе вообще живется?» — «Недурно. Только иногда страдаю от одиночества. В журнале „Мир Божий“ мне платят самый высокий гонорар, однако просят не посещать их редакционные

вечера. Кажется, меня уже не хотят принимать ни в одном приличном обществе. Вот вы с вашими Товарищескими обедами тоже небось меня исключили?» — «Нет. О тебе вообще не было разговора. А что ты еще поделываешь?» — «Пью, шляюсь и — думаю, думаю, думаю! Во мне наметился какой-то перелом. Впрочем, я хотел бы принимать не алкоголь, а кокаин или никотин (кокаин я уже пробовал)».

<…> Потом он (Куприн) сказал, что любит иметь дело с двумя женщинами одновременно. Владея одной, он целует и ласкает другую, лежащую рядом; это, по его словам, пробуждает в каждой из женщин необычные чувства, которые проявляются тоже весьма необычно.

Он — сторонник наказания розгами; но усмирять ими следует не крестьян, а актеров и присяжных поверенных.

<…> На похоронах Чехова его не было. Но он стоял возле гроба во время заупокойной службы. Рядом с ним стоял Горький. Взглянув на соседний гроб, Куприн прочитал на нем какую-то странную фамилию — одну из тех, которые так любил Чехов. То же сделал и Горький; их взгляды встретились, «и этот безмолвный взгляд сблизил нас, потому что мы поняли друг друга». Туг вышел из толпы толстяк Михеев [75] и произнес одну из своих pro domo <для себя, про себя, себе на пользу (лат.)> либеральных речей, на что Горький, обратившись к Куприну, заметил: «Потонувший колокол, ебёна мать». Это же выражение употребил и Куприн в нашей беседе.

Из пивной (я выпил полбутылки портера, они — бутылку пива на двоих) отправились в «Капернаум». Коринфский (который ни там, ни здесь почти ничего не говорил) выпил за обедом рюмку водки, затем — стакан пива. Возможно, потом он еще выпил водки — этого я не знаю, поскольку вскоре ушел. А ушел потому, что стало неприятно: Куприн стал приглашать из зала к себе в кабинет разных людей, среди которых были репортеры и <всякие> сомнительные личности <…>.

26 июля (13 июля), 1906 г.:

Минский, по словам Венгерова, — это образец распущенности, потому-то и привлекает к себе столь многих девушек и женщин. «Похож на обезьяну и лицом, и похотью». В Киеве он совратил даже монахиню и

посвящал ее во все тонкости парижской любви. Вилькина явилась к нему сама — в шубе. Распахнув шубу, она предстала перед ним обнаженной (она была еще девушкой) и предложила себя такими словами: «Вообразите, что перед Вами публичная девка!»… Здесь я неосторожно ввернул: «Говорят, он жил до этого с ее матерью». — «Допускаю», — ответил Венгеров на удивление нерешительно. Впрочем, Вилькина бросилась Минскому на шею не столько от сладострастия (как все еврейки, она индифферентна в половом отношении), сколько оттого, что мечтала о поэте. В юности она писала новеллы — настолько порнографические, что никто не решался их напечатать. На мой удивленный вопрос, как такое возможно, Венгеров ответил, что к этому ее побудил Минский своими непристойными рассказами, но все это, дескать, лишь головная работа.

Прежде чем продолжить, хочу высказать мою неколебимую уверенность: Венгров никогда не говорит неправды, во всяком случае, — сознательно. Итак:

В последнее время Вилькина посвящает жгучие стихи Мережковскому, так что у Зинаиды Николаевны есть все основания для ревности. Ранее Вилькина испытывала ревность к Зинаиде Николаевне, поскольку Минский за ней ухаживал. «Она была, наверное, его единственной настоящей любовью», — сказал Венгеров.

Зинаида Мережковская — девственница, — уверяет Венгеров. Перед вступлением в брак она и Мережковский якобы договорились жить друг с другом как брат и сестра. Никто (даже Флексер) не имел с ней половой связи. Она — девственница. Но — лесбиянка. Ее возлюбленная — музыкантша Овербек[76]. Она сама (то есть Зинаида) никоим образом этого не скрывает; однажды она устроила Овербек на глазах у всех недвусмысленную сцену ревности. И у нее были для этого основания — Венгеров сам видел любовное письмо Овербек к одной женщине, не оставлявшее никаких сомнений по поводу сексуального содержания их отношений… Венгеров уверяет, что Зинаида Мережковская — эстетически изящнейшая женщина из всех, каких он когда-либо видел в жизни или на портрете, и притом — чрезвычайно умная. «Умна и очаровательна, как змея, демон!» И куда талантливее, чем ее муж. Он совершенно ее высосал в литературном плане. Оба хотят любой ценой возвыситься над средним

человеческим уровнем, не быть как мещане. Оба — исключительно рефлектирующие существа.

У Зинаиды Мережковской якобы есть цепь, состоящая из обручальных колец тех мужчин, которые из любви к ней готовы были нарушить супружескую верность.

25 ноября (12 ноября), 1906 г.:

Уже несколько лет Сологуб просит меня придти к нему в воскресенье на журфикс. Но <…> мне так ни разу и не удалось его навестить. Однако сегодня, в пять часов, я отправился к нему. На мой вопрос, почему он так редко присутствует на наших Товарищеских обедах, Сологуб ответил: «Что это за товарищи, для которых я — пустое место?!. Баранцевич, например, смотрит на меня свысока — как на прохвоста и декадента. Сколько раз я подходил к нему — он отворачивался, не удостоив меня даже вежливо-холодным словом!» Я пытался разубедить его, но он упорно повторял: «Как на прохвоста!.. Как на прохвоста!.. Как на прохвоста!..» И, наверное, лишь его возбужденностью можно объяснить тот факт, что он назвал Льва Толстого «бездарным, глупым и безнравственным человеком». «Лев Толстой?» — переспросил я удивленно. «Да, ваш великий, гениальный Толстой!»… Постепенно он успокоился и рассказал историю про Фофанова. Как-то раз они пили пиво на Караванной. Фофанов начал декламировать свои стихи. Разные полупьяные и полуинтеллигентные посетители придвинулись к нему ближе, Фофанов продолжал читать, а потом ударил себя в грудь и воскликнул: «Я — Фофанов! Меня читает сам император!»… О Бальмонте же говорят, будто он в Москве на Кузнецком мосту выкрикивал: «Я — сверх-бог!»

2 мая (29 апреля), 1909:

Вчера в десять вечера пришли Мережковские, не навещавшие нас в течение многих лет. Держались естественно, были милы и сердечны, и потому вечер оказался очень приятным. <…> Почти все время было посвящено осмотру моего «музея»; даже за ужином (она выпила стаканчик наливки, он — полтора стакана белого вина) рассматривали редкие портреты писателей. Она (Зинаида) насмешливо отозвалась о самоуверенной позе

Волынского-Флексера (злые языки утверждают, что несколько лет назад у них, будто бы, был роман, и не раз замечали, как Зина торопится в темноте прошмыгнуть в его квартиру); он же — три раза подряд — назвал его «наглецом». <…> Оба рассказывали о своей жизни в Париже, где они провели два с половиной года. Минский ужасно скучает (ему, как эмигранту, нельзя вернуться в Россию), ожесточился и ни с кем не водит знакомства. Бальмонт скандалит: выливает в ресторанах вино на ковер, бьет посуду и бросает горшки с цветами из своей квартиры прямо на улицу, так что ему не раз уже приходилось иметь дело с полицией; куда-то надолго исчезает из дому, по неделям отсутствует, пьет и слоняется черт знает где. Мережковские рассказывали также, как они праздновали Пасху в кругу еврейских писателей. Был приглашен и Куприн в надежде, что он явится, как обычно, пьяным и можно будет вволю посмеяться над ним, православным. Но вопреки ожиданию Куприн пришел трезвый и принялся хвалить русскую Пасху как праздник примирения и братства. На что Флексер насмешливо заметил, что русская Пасха — всего лишь праздник яйца и свиньи.

16 ноября (3 ноября) 1911 г.:

Пришел Бронштейн[77] и заявил, что сейчас явятся Куприн и Л. Андреев: они втроем только что приехали из Гатчины, где были у Куприна (до шести все протекало чинно, потом началось-таки непрерывное пьянство). Он (Бронштейн) расстался с ними уже в городе на вокзале. Прошел, однако, целый час — никого нет. Стало ясно: они продолжают пить в ресторане. Наконец явились: Куприн навеселе, Л. Андреев — пьяный. Ноготь большого пальца правой руки был у Куприна совсем синий. Когда его спросили, в чем дело, он небрежно ответил: «Автомобиль»; от компресса отказался. Скиталец начал читать свой (бесконечно длинный) рассказ «Гибнущий талант». Не успел он прочитать и первую страницу, как Куприн поднялся и, покинув кабинет, направился в столовую, где стол уже был заставлен яствами и напитками. Л. Андреев сидел на стуле, низко опустив голову, и — спал. Бронштейн разбудил его. Андреев встал и направился, пошатываясь, в столовую. Некоторое время спустя я тоже встал и, пройдя через (пустую) столовую, оказался в спальне. На

кровати сидел Куприн, перед ним стоял Андреев; оба пили коньяк. Андреев сказал, что только что закончил свой новый роман «Сашка Жегулев». Впервые в жизни печатал на пишущей машине (ремингтоне). Работа отняла у него всего два месяца, и за это время он сочинил еще маленькую комедию, — несмотря на то, что болел гриппом. «Вы довольны романом?» — спросил я. «В высшей степени! Это — лучшее из моих произведений! Если положить все мои сочинения на одну чашу весов, а роман — на другую, то он перетянет!» (Станет ли роман эпохой в его собственном творчестве или эпохой в истории русской литературы? — на этот вопрос он так и не ответил.) Он еще два раза воскликнул «Эпоха!» Куприн сказал ему: «Я умен, а ты храбр». На что Андреев возразил: «Нет, я умен, а ты — талант. Ежели б нам объединиться, мы образовали б одно великое целое, как, например, (помедлив) Глеб Успенский!» (это была скорее всего ирония, потому что, назвав Успенского, он улыбнулся). Куприн направился в кабинет, где Скиталец как раз закончил читать, и, обратившись к нему, сказал: «Я слушал с большим вниманием и даже отметил все недостатки…» Вернувшись в спальню, я узрел там картину, достойную пера или кисти большого художника: Андреев стоял перед зеркалом платяного шкафа, разглядывая себя: он то подходил ближе, то отступал назад, то нагибался, то распрямлялся (на нем была та же голубая бархатная куртка, что и два года назад); наконец, безнадежно махнул рукой, сделал, качнувшись, шаг в сторону и убежденно произнес: «Готов!» <То есть «Я пьян!» — Ф.> Все уселись за стол ужинать; Андреев сидел на самом краю, справа от меня, так что я не мог за наблюдать. Куприн сидел наискосок от меня. Артистка Тиме пела цыганскую песню, а Куприн, когда начинался припев, громко свистел, заложив в рот два пальца. Неожиданно он воскликнул «Allez!» <«Вперед!» (франц.)>и швырнул графин с водкой в человека, сидевшего напротив, — тот успел ловко его подхватить (я был в таком ужасе, что не успел разглядеть, кто этот человек). Затем бросил в стену — через головы сидящих — какой-то сосуд, так что у него отвалился носик. Однако это не нарушило уютной атмосферы: все продолжали петь под гитару. Андреев подошел ко мне, обнял, поцеловал и сказал: «Четвертого я непременно приду к Вам, непременно приду, милый Вы

человек! Я уже отложил для Вас разное!» Однако его жена (ее привезли тем временем из квартиры Фальковского) жалобно сказала мне: «А я-то так радовалась, что смогу наконец познакомиться с Вашей женой и Вашим музеем, — теперь ничего не выйдет!» — «Почему?» — «Леонид Николаевич будет пить теперь три дня подряд!»

Я с кем-то разговаривал в кабинете, когда в столовой послышался невероятный шум. Бросившись туда, я увидел, что Куприн и Андреев стоят, подобно двум боевым петухам, друг против друга, а присутствующие пытаются их удержать. Что же произошло? Оказывается, Куприн, желая пошутить (так, по крайней мере, утверждают свидетели, да и вообще говорили, что Куприн вовсе не такой уж пьяный, каким желает казаться), схватил Андреева и нанес ему несколько боксерских ударов; при этом он прибегнул к приему «collier de force» <«силовой захват», буквально — «силовой ошейник» (франц.)> (применять который профессиональным борцам строго-настрого запрещается!) и начал его душить — так что лицо Андреева сделалось багрово-синим. С трудом удалось вырвать его из рук Куприна и оттащить в коридор… Куприн стоял некоторое время, тяжело дыша и словно задумавшись. Потом вдруг схватил меня за сюртук, повернул и втолкнул в кабинет. Едва я мысленно приготовился к энергичному протесту, как из столовой вновь донеслись грохот и крики; я устремился туда и застыл на месте. Куприн, словно обезумевший, нанес Абрамовичу пинок в живот и ударил Скитальца, а потом — Бронштейна кулаком в лицо. Я опять метнулся в кабинет — в этот самый миг Куприн и Маныч[78] уже катались, сцепившись, позади меня, и тузили друг друга. Несколько человек (всего было примерно тридцать гостей, в том числе — четыре дамы) бросились к дерущимся и растащили их; при этом Куприн лежал на полу, и четверо мужчин с трудом удерживали его. Эта сцена так подействовала на меня, что со мной едва не приключилась истерика. И что самое страшное: кто-то, улыбаясь, успокоил меня замечанием, что это, мол, «совершенно обычное происшествие»!.. Примерно через четверть часа я увидел в кабинете Куприна и Андреева (который рыдал), а между ними стоял Ходотов и уговаривал обоих помириться и поцеловаться

(Бронштейн уверял, что уже в Гатчине и затем в вагоне поезда они говорили друг другу обидные колкости). Оба стояли и молчали, тут подошла жена Андреева и увела мужа в спальню… Еще через четверть часа я увидел в столовой Куприна и Маныча: они сидели друг подле друга, последний что-то говорил, Куприн же молчал, слегка наклонив голову и пялясь перед собой (это должно было означать, что его «мучает совесть»)… Тот факт, что он грубо схватил меня и вытолкал из комнаты, объяснялся таким образом: «Он очень уважает Вас и потому не хотел, чтобы в пылу этой драки и Вам досталось…» Сразу же после ужина <…> Куприн схватил неоткрытую бутылку пива и буквально разломал ее: он хлопнул ею об стол с такой силой, что не только головка, но и горлышко бутылки (вплоть до туловища, так сказать) отлетели в сторону; он налил себе пенящийся напиток, а затем внезапно швырнул бокалом в Олигера, — к счастью, промахнувшись. На столе и на полу — сплошь осколки стекла!.. Так я оказался свидетелем одного из самых отвратительных событий, которые не принесут русской литературе ничего, кроме стыда и позора. Впрочем, о безобразных выходках подобного рода мне уже не раз приходилось рассказывать в моих тетрадях, но я записывал это со слов других людей и всегда считал, что их рассказы несколько преувеличены. Теперь же я знаю, что и в этом кругу возможна самая невероятная дикость! Я никогда не был моралистом, но эта сцена так потрясла меня, что весь остаток ночи (я вернулся домой в пять утра) и на следующий день я не мог заснуть.

Забыл отметить: Андреев сообщил мне, что его жена находится на восьмом месяце беременности; когда я выразил опасение, что 4 ноября ей будет у меня тесно и душно, он сказал, засмеявшись: «Ничего страшного: родит на месяц раньше!..» О себе самом сказал: «Я дьявольски застенчив!» Когда во время ужина кто-то предложил почтить вставанием память недавно умершего цыганского скрипача Шишкина, Андреев воскликнул: «К чертовой матери!» и не встал со стула.

Завтра утром Батюшков отправится в Гатчину, чтобы прозондировать почву… Рассказал мне о Куприне следующую историю. Несколько лет тому назад (был холодный августовский день) Куприн, гостивший у него в имении, разбил около тридцати окон: дом выглядел

как после обстрела. Затем он схватил ружье и стал стрелять в потолок. Тогда Батюшков отвез его в нервную клинику (в Риге). «Раньше мне казалось, что Куприн добродушен, но теперь я знаю, сколько в нем злости», — сказал я. «Он вовсе не добродушен. Зато отходчив и не злопамятен. После каждого такого припадка его охватывает раскаяние, и он готов унижаться, вымаливая прощенье у того, кого он обидел…» От семидесяти тысяч, которые он получил за свои произведения от Маркса и Московского книгоиздательства, у него останется, после того как он рассчитается со всеми долгами («а он хорошо помнит, сколько у него долгов»), всего лишь пять или шесть тысяч. На эти деньги Батюшков хотел бы отправить его вместе с врачом за границу — в какой-нибудь санаторий [ФИДЛЕР].

Такова в целом была бытовая подкладка повседневной жизнедеятельности основной массы литераторов, представителей «русского духовного Ренессанса», который западные исследователи Серебряного века, склонны рассматривать

как явление, в рамках которого горстка апокалиптических визионеров вознамерилась преобразить жизнь. Будучи истинными детьми *fin de siècle*[79] — эпохи, захватившей в России и часть XX века, — они пропускали свои декадентские тревоги и утопические надежды сквозь призму апокалиптического видения, вдохновляясь различными мистическими и религиозными учениями, прежде всего книгой Откровения Иоанна Богослова (Апокалипсисом). В контексте одновременно религиозного идеализма и декадентского этоса они исповедовали мироощущение, которое <можно> называть «декадентским утопизмом». Данный термин предполагает причинно-следственные связи между их предчувствием конца и утопическими мечтаниями. Это мироощущение, воплотившееся в новаторских художественных и жизненных практиках, было обусловлено их попытками преодолеть эпохальный кризис <…>.

<Эти русские декаденты-визионеры> существовали в пространстве этоса, подчеркивавшего физический упадок, и искали экономику желания, которая преодолела бы явление, в европейской медицине получившее название «дегенерация» (вырождение). Прежде всего они стремились обессмертить «тело

> любви», преодолев смерть: в поколении *fin de siècle* в России смертью были одержимы не только декаденты, но и представители утопических течений. Наиболее радикальные из них, озабоченные вопросами пола и смысла любви, верили, что могут победить смерть, если станут сопротивляться природному императиву прокреативности[80] и отвергнут традиционные взгляды на пол. <…> декаденты-утописты, отвергая бремя деторождения, поставили себе цель преодолеть смертную природу человека посредством парадоксальной эротической экономики [МАЛИЧ. С. 1–2].

Конец всему этому пиршеству духа положила Революция. В 1921 г. Владислав Ходасевич писал, что 1917 год «дал последний толчок, показавший воочию, что мы присутствуем при смене двух эпох», подчеркивая, что имеет в виду «не только политический строй и все общественные отношения», но и отношения *общежизненные* и *общедуховные*[81]. Сложнейший этап литературного развития не мог, однако, прерваться в одночасье, он иссякал постепенно. А дальше начиналась новая жизнь Серебряного века, но уже как **мифология —** мемуары, воспоминания, документальная беллетристика [82] и переосмысление традиции.

Одним из величайших достижений Серебряного века

> было создание русской религиозной философии. В начале XX в. у нас появился целый ряд ценных философских трудов, в которых наметилось своеобразная линия русской философии. В то время как в Западной Европе еще господствовали позитивизм и неокантианство, в России обнаружился поворот к метафизике, к онтологическому направлению. Некоторые последующие течения европейской мысли были предвосхищены в России. Многое из того, что впоследствии утверждали М. Шеллер, Н. Гартман и экзистенциальная философия, раньше высказывались русскими философами начала XX века. Напр., поворот Н. Гартмана к онтологическому реализму в теории познания был предвосхищен С. Франком. Вообще неокантианство в России было преодолено раньше, чем в Германии. Такова напр. была философия Н. Лосского. Русская философская мысль сознала себя существенно онтологической. Она размышляла не столько о познании, сколько о бытии. Она хотела понять познание,

как соучастие в бытии, бытие же понимала, как конкретное сущее. В русской философии, как и в течениях литературы и искусства этой эпохи, обнаружилась религиозная направленность, выход за пределы академических границ философии. Была создана религиозная философия, как оригинальное порождение русского духа. Как я говорил уже, на ее создание наибольшее влияние оказали идеи Хомякова, Достоевского, Вл. Соловьева. Но в основании этой религиозной философии лежал своеобразный и новый духовный опыт, отличный от опыта людей XIX века. Как бы мы ни ценили Хомякова, но между нами и им лежала пропасть, пережитая катастрофа. Ближе по опыту был Достоевский. До построения религиозной философии XX века были пережиты Маркс и Ницше, критическая философия и новые течения в искусстве, социализм и анархизм, эстетизм и апокалиптичная мистика, революция 1905 года. Под нами не было твердой почвы, почва горела, не было уже устойчивого органического быта, как у славянофилов, мы жили во всех смыслах, и в духовном, и в социальном смысле, в предреволюционную эпоху. И это сказалось на апокалиптической и эсхатологической окраске многих течений мысли того времени.

<…>

Русская религиозная мысль начала XX века была несомненным модернизмом на православной почве <… >. Это был выход за рамок традиционного официального православия. Но этот русский модернизм очень отличается от модернизма западного, католического и протестантского. Основными мотивами его были не согласование христианства с современной наукой и современной политической жизнью и менее всего модернизм этот означал сомнение в божественности Иисуса Христа. Мотивы его были чисто религиозные, духовные, мистические. Русским религиозным течениям разных оттенков был свойствен пнеумоцен-тризм. Русская христианская мысль была существенно пнеумоцентрична и в этом ее отличие от западной. Многие ждали нового излияния Духа Св. в мире. Иногда это принимало форму ожидания нового откровения Духа Св. и с ним связывалось раскрытие христианского отношения к культуре и общественной жизни, раскрытие правды «о земле», раскрытие

религиозного смысла человеческого творчества. Это вместе с тем означало осмысливание опыта гуманизма новой истории, как опыта религиозного. В центре стояла идея Богочеловечества, богочеловеческой жизни облагодатствованной Духом Св. <…>.

<…>

Но русская реформация по разным причинам не удалась, духовный ренессанс остался в узком кругу. И это имело роковые последствия для русской революции. Расколы в русской жизни усиливались и влекли к катастрофе. Двойственность и даже двусмысленность русского духовного ренессанса связаны были с тем, что в него вошли языческие элементы (их вносили Розанов, Мережковский, В. Иванов и отчасти даже П. Флоренский со своим магизмом <…>). Проблема синтеза христианства и гуманизма иногда подменялась проблемой синтеза христианства и язычества. Проблема «духа», т. е. свободы, смешивалась с проблемой «плоти», т. е. магической необходимости [БЕРДЯЕВ (II)].

Одной из составляющих русской религиозной философии Серебряного века являлся *провиденциализм,* как метод, рассмотрение исторических событий с точки зрения непосредственно проявляющегося в них Провидения, высшего Промысла, осуществления заранее предусмотренного Божественного плана спасения человека.

Вера в способность человеческого разума воспринимать руку Божью в истории и разворачивающихся событиях, наряду с верой в необходимость интерпретировать это мнимое свидетельство руки Божией как призвание, к которому должны стремиться отдельные верующие или коллективные действующие лица, такие как нации, приводит к возникновению «политики провиденциализма». Провиденциализм религиозных философов — в первую очередь Николая Александровича Бердяева, Владимира Францевича Эрна, Сергея Николаевича Булгакова, князя Евгения Николаевича Трубецкого, поэта и мыслителя-символиста Вячеслава Ивановича Иванова, <а также Василия Васильевича Розанова>, — выраженный в специфически русской идиоме и сформированный специфически русским контекстом, не был уникальным российским явлением, а был естественным образом выведен из

традиционалистского христианства[83], возникшего в Европе позднего Нового времени с целью противостояния предполагаемой культурной угрозе нигилизма. Провиденциализм был одной из определяющих характеристик позднеимперской русской религиозной интеллигенции и, будучи социально значимым явлением, имел значительное распространение в российском гражданском обществе <Серебряного веках Политика провиденциализма, на которой основывались русские религиозно-философские комментарии, событий <Первой мировой войны> [84] была неотъемлемой, а отнюдь не второстепенной частью русской религиозной мысли. Менталитет русских религиозных философов требовал социального действия, поэтому их идеологическая публицистика, как, естественно, производная от их менталитета, <была направлена на> пропаганду их провиденциалистского мировоззрения, широкое принятие которого они считали необходимым для здорового будущего развития России. С момента начала «Великой Отечественной войны» все они явно поддерживают русский национал-мессианизм, Для них столкновение между Россией и Германией было буквально столкновением христианства с безбожием. Первая мировая война представляла собой, по их мнению, божью кару современной цивилизации за ее безбожие, а призвание России на войну они понимали, как призыв не только победить Германию, но при этом и возродить христианские корни европейской цивилизации. Они верили, что победа России и Антанты откроет путь духовного преобразования и новой, более гармоничной эры, когда Россия будет играть ведущую роль в европейском сообществе наций и в распространении христианской цивилизации посредством империализма [STROOP. P. 4–6].

В своем круге общения Розанов выступал — единственный из всей плеяды русских религиозных мыслителей его современников (sic!) — в роли юродствующего трикстера:

> Я не «блудный сын» Божий <…>. Но я шалунок у Бога. Я люблю шалить. Шалость, маленькие игры (душевные) — мое постоянное состояние.
>
> Я только смеюсь или плачу. Размышляю ли я в *собственном смысле?*
>
> — Никогда!

Вместе с этим он, немало сумняшися, заявлял себя «Пророком в своем отечестве» и в этом качестве декларировал:

> Слава — не только величие: слава — именно начало *падения* величия…
> Смотрите на церкви, на царства и царей.
> *(на поданной визитной карточке)*

На этой стезе, по мнению Ольги Малич, категория моральной ответственности принимает для Розанова — в случае антиномичности и парадоксальности его мышления, — самые причудливые формы, лишаясь главной своей составляющей — чувства «ответственности перед самим собой». Розанов юродствует и, прикрываясь маской имморализма, декларирует релятивизм в высшем его проявлении — в выборе. Экзистенциальное оправдание своей нравственной противоречивости он находит в феномене постоянной «изменчивости» человеческой жизни.

«Неоднозначность оценок, смена суждений, множественность точек зрения на один и тот же предмет — в этом для Розанова сущность и тайна мира, „неясного и нерешенного“». Розанов, нарочито нарушая общепринятые законы бытового поведения, творил «миф о себе, ограничивая его игровым пространством своего творчества». Долгое время ему, как трикстеру: юродивому, клоуну и анфан террибль в одном лице, прощалось многое, в том числе и имморализм. В очерке «Задумчивый странник» Гиппиус, подчеркивая леволиберальный уклон всего русского символистского сообщества, пишет, касательно «правого уклона» государственника Розанова:

> Мы все держались в стороне от «Нового времени»; но Розанову его «суворинство» инстинктивно прощалось: очень уж было ясно, что он не «ихний» (ничей): просто «детишкам на молочишко», чего он сам, с удовольствием, не скрывал. Детишек у него в это время было уже трое или четверо [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 149].

Однако всему есть предел. И когда розановская позиция во время «дела Бейлиса» вышла за рамки интеллектуальной трикстерской игры, и обрела статус политической проправительственной провокации, это привело к полному разрыву его отношений с сообществом русских символистов.

Подводя итог Серебряному веку как ренессансу русской духовности, Бердяев писал:

> Несчастье культурного ренессанса начала XX века было в том, что в нем культурная элита была изолирована в небольшом круге и оторвана от широких социальных течений того времени. Это имело роковые последствия в характере, который приняла русская революция. Я сам себя чувствовал в этой изоляции, хотя у меня никогда не исчезал вполне социальный инстинкт и сохранились социал-демократические связи. Русские люди того времени жили в разных этажах и даже в разных веках. Культурный ренессанс не имел сколько-нибудь широкого социального излучения. Я говорил уже, что в кругах левой интеллигенции, не только интеллигенции революционно-социалистической, но и либерально-радикальной, миросозерцание оставалось старым. Многие сторонники и выразители культурного ренессанса оставались левыми, сочувствовали революции, но было охлаждение к социальным вопросам, была поглощенность новыми проблемами философского, эстетического, религиозного, мистического характера, которые оставались чуждыми людям, активно участвовавшим в социальном движении [БЕРДЯЕВ (I)].

Особо отчетливой нотой в духовной смуте Серебряного века звучали:

> Апокалипсические чаяния, ощущение кризиса как в жизни, так и в искусстве. <Они> были связаны с распространением в России идей Шопенгауэра, Ницше и Шпенглера, с одной стороны, и с предвосхищением новых революций[85], с другой. Часть направлений фиксировали состояние хаоса, связанное с осознанием «конца» (экспрессионизм), часть призывала к обновлению и уповала на будущее, которое уже приближается. Эта обращенность к будущему породила идею «нового человека»: ницшеанского Сверхчеловека и андрогина символистов, Нового Адама акмеистов, «будетлянина» футуристов. В тоже время даже внутри одного направления сосуществовали противоположные устремления: крайний индивидуализм, эстетизм (в декадентской части символизма) и проповедь Мировой Души, нового дионисийства, соборности (у «младших» символистов). Поиски истины, конечного смысла бытия вылились в различные формы мистицизма, в моду снова вошел оккультизм, бывший популярным и в начале 19 в.

<…> Возник интерес к русскому сектантству («хлыстовство»[86], <«скопчество»[87] — явления русской потаенной религиозной жизни, особенно интересовавшие Розанова-мыслителя>). Обращенность внутрь себя, неоромантическое упоение глубинами человеческого «я» сочетались с переоткрытием мира в его чувственно постигаемой предметности. Особой тенденцией на рубеже веков стало новое мифотворчество, также связанное с ожиданием нарождающегося будущего, с необходимостью заново осмыслить человеческое существование. Слияние бытового и бытийного, повседневности и метафизики различимо в произведениях писателей разных направлений.

При этом всеобщим было стремление к обновлению художественной формы, к новому освоению языка.

<…>

Неореализм начала 20 в. <(А. Чехов, М. Горький, И. Бунин, Б. Зайцев,

А. Куприн, Е. Чириков и др.)> воспринял творческие открытия модернистов. Постижение бытия через быт — основная черта этого направления. Не просто изображать действительность, но прислушиваться «к таинственному ритму, которым полна мировая жизнь», дать современникам необходимую жизненную философию <…>. Поворот от позитивизма «старых реалистов» в сторону вопросов бытия сочетался с изменением поэтики, что сказалось прежде всего в «лиризации» прозы. Однако существовало и обратное влияние реалистической изобразительности, выразившееся в «объективации» поэзии. Так проявлялась одна из существенных черт этого периода — стремление к художественному синтезу. Синтетическим по своей природе было желание сблизить поэзию с музыкой, с философией (у символистов), с социальным жестом (у футуристов) [МИХАЙЛОВА Т.].

Василий Васильевич Розанов — единственный в своем роде писатель и мыслитель той эпохи, который в своей литературной практике затронул почти все основные темы интеллектуальных дискурсов Серебряного века: проблема пола — как пансексуалист, «русская идея» — националист-почвенник, «еврейский вопрос» — как иудействующий христианский антисемит, стремление к мифопоэтическому преображению реальности — как мистик и

проч. Розанов — мастер духовной акупунктуры, сумел нажать на все болевые точки своего времени, спровоцировать и до крайности обострить мировоззренческую полемику на русской идейно-политической сцене.

По мнению Бердяева у Розанова, этого

> гениального критика христианства и провозвестника религии рождения и жизни, <шла борьба> с традиционным православным, монашески-аскетическим сознанием. <Им> были поставлены проблемы отношения христианства к полу и любви, к культуре и искусству, к государству и общественной жизни. Часто формулировалось это, как проблема отношения христианства к «плоти» [БЕРДЯЕВ (II)].
>
> В. В. Розанов один из самых необыкновенных, самых оригинальных людей, каких мне приходилось в жизни встречать. Это настоящий уникум. <…> Литературный дар его был изумителен, самый большой дар в русской прозе. Это настоящая магия слова. Мысли его очень теряли, когда вы их излагали своими словами. <…> Розанов производил впечатление человека, который постоянно меняет свои взгляды, противоречит себе, приспособляется. Но я думаю, что он всегда оставался самим собой и в главном никогда не менялся. В его писаниях было что-то расслабляющее и разлагающее. <…> Влияние Розанова противоположно всякому закалу души. Но он остается одним из самых замечательных у нас явлений, одним из величайших русских писателей, хотя и испорченных газетами. На его проблематику не так легко ответить защитникам ортодоксии. Он по истокам своим принадлежал к консервативным кругам, но нанес им тяжелый удар. Впрочем, я заметил, что правые православные предпочитали В. Розанова Вл. Соловьеву и многое ему прощали. Розанов мыслил не логически, а физиологически. По всему существу его была разлита мистическая чувственность. У него были замечательные интуиции о юдаизме и язычестве. Но уровень его знаний по истории религии не был особенно высок, как и вообще у людей того времени, которые мало считались с достижениями науки в этой области [БЕРДЯЕВ (I)].

Натягивая на себя маску *одиозности,* Розанов-трикстер провоцировал общественное мнение и своими взглядами, и поступками. Ему это удавалось как никому другому, он цеплял за

живое все слои читающей публики, которой — отметим особо — в Российской империи было сравнительно немного, ибо более 80 % русского населения в начале XX в. являлось неграмотным. Даже в столицах империи — Ст. — Петербурге и Москве, грамотное население не превышало ~ 60 % и ~ 50 % соответственно.

Розанова-беллетриста читали в основном интеллектуалы, представители художественной интеллигенции. Розанова-публициста, пишущего на общественно-политические темы, — представители официоза и консервативно мыслящей части российского общества. Уже в 1899 г. П. Б. Струве начинал свою статью «Романтика против казенщины» (В. В. Розанов. «Сумерки просвещения». СПб. 1899) в либеральной газете «Начало» такой вот фразой:

> Имя г. Розанова является, наверное, для большинства читателей синонимом обскурантизма и изуверства [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 361][88].

Газета «Новое время», в которой Розанов был одним из ведущих штатных публицистов,

> повсеместно в России читалась высшими представителями правительства, чиновниками всех министерств и ведомств, иерархами Церкви, военными кругами и гвардией и вообще всеми монархически настроенными кругами русского общества [89]. Газета эта в своем политическом кредо стояла на страже государственных интересов исторической России. И посему левой российский интеллигенцией называлась «консервативной» газетой, не идущей в ногу с «прогрессивной» политической мыслью, — «косной» и «отсталой» [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 434].

Издателю и владельцу газеты Алексею Сергеевичу Суворину

> как никакому другому русскому публицисту, уделялось много внимания в еврейской печати (на русском языке). <…> В преддверии его семидесятилетия журнал «Еврейский мир» писал, что <…> превратив свою газету в «клоаку, куда стекались все грязные антисемитские ручьи не только с отечественной территории, но и всего земного шара», он <…> обратил «прекрасное русское слово в орудие предательства и ненависти». Статья кончалась весьма знаменательными словами: «Он зажег в народах,

населяющих Россию, пламенную ненависть — величайшее зло, последствия которого могут оказаться фатальными для государства».

<…> Писатель А. И. Эртель, <…> в безупречной честности и бескорыстии которого <никто> никогда не сомневался, <в одном из своих писем предлагал> «проследить шаг за шагом всю систему клеветы, подхалимства, ливрейных изъявлений, разжигания зловредных аппетитов, внезапных перемен фронта, науськиваний, нескончаемых апофеозов насилия, позорных пресмыкательств и столь же позорных надругательств, — надо знать все это, чтобы понять, какой разлагающий фактор представляет из себя „Новое время“, до какой степени оно вносило и продолжает вносить нравственную смуту в наше малоустойчивое общественное сознание» [ДИНЕРШТЕЙН].

Вот один только пример. Максим Горький в очень дружественном и комплиментарном по тону письме от 4 ноября 1905 г. говорит:

А из «Нового времени» Вы бы ушли. Поганое место. Сколько грязи ядовитой излилось и льется оттуда в русскую жизнь! Какиетам противные, дрянные люди. Ничего они не любят, ничего не хотят, о мертвецы! Души этих людей — сами себе противны, и отсюда — желчный цинизм больных сифилисом, которые, не уважая себя, не надеясь на исцеление, — всех хотят заразить своим позорным ядом [ВзГр. Кн. 3. С. 420].

Примечательно, что Розанов в ответном письме, не пытается как-то обелить «Новое время», а просто уходит от прямого ответа, ссылаясь на то, что ему, мол-де, все равно, в каком издании работать. Более того, он утверждает:

> Где я ни писал («Московские ведомости», «Русский вестник», «Русское обозрение», «Новое время», только условно и частью любил «Новый путь»[90]), я решительно ненавидел и презирал те журналы, в которых писал, и редактора, и всех сотрудников, буквально сытых и посмеивающихся. Из «Нового времени» я порывался выйти, особенно когда наступили «события» <имеется в виду революция 1905 г>. Там меня связывает только сам Суворин… [ВзГр. Кн. 3. С420].

Напомним, что сотрудничество Розанова в «Новом времени» продолжалось двадцать лет (sic!) — с 1897 г. до закрытия газеты, и он, вместе с Михаилом Меньшиковым, являлся ее главным идеологом. При этом, однако,

> С М. О. Меньшиковым Розанова связывали неприязненные отношения: он был замешан в скандале с протоиереем Устьинским, раскрыв его псевдоним как корреспондента Розанова по проблемам семьи, брака и развода (его письма Розанов печатал за подписью: «прот. А. У-ский» — см. Розанов В. В. Брак и христианство // Русский труд. 1898. № 47–52), — событие это вызвало тяжелые последствия для священника: А. П. Устьинскому запрещено было печататься, вести переписку с Розановым (чего он не исполнил), и он был заключен на три месяца в монастырь для покаяния. З. Н. Гиппиус и П. П. Перцов считали, что Меньшиков сыграл свою зловещую и решающую роль в закрытии религиозно-философских собраний [ВзГр. Кн. 2. С. 57].

Вот, например, розановская характеристика Меньшикова в его письме П. П. Перцову, от 24.03.1903 г.:

> Да, сукин сын Меньшиков: до чего хитрая статья, до чего опасная. Эти «христиане — неумолимы», можно сказать. Но серьезно, батенька: откуда же этот сорт душевный из христиан вечно лезет? Философия — огромная. Ведь как «гуляка праздный» à la Моцарт — добродушие, как «иже еси на небесех» — не жди добра [ВзГр. Кн. 2. С. 303–304].

> С другой стороны, осязаемая вещественность, бытовая и бытийная предметность, «фетишизм мелочей» приводит Розанова к особому типу литературной работы [КАЗАКОВА Н. С. 82–85].

Весь символистский «круг общения» Розанова категорически отрицательно относился к «нововременцам». По свидетельству Пяста, Алексей Ремизов — друг и почитатель Розанова, называл «Новое время» 1904 г. Журнал, первоначально предназначенный для издания протоколов «Религиозно-философских Собраний», ставил своей основной задачей соединение богоискательства и символизма.

> «самою смрадною ямою из существующих на земле», заявляя, что своим ровесникам он никогда не позволит сотрудничать в газете: «…один литератор из более молодых начал было помещать в литературных приложениях к „Новому времени“ рецензии под своими инициалами. Ремизов сейчас же обнаружил автора. По его настоянию, пишущий эти строки ультимативно потребовал от этого писателя прекращения его сотрудничества с газетой»[1].

Философ Лев Шестов, в письме к дружившему с Розановым Алексею Ремизову от конца сентября 1905 г. писал:

> Спасибо тебе, голубчик, Алексей Михайлович, что написал о статье Розанова. Без тебя так бы и не узнал. «Новое время» «порядочные» люди не читают. <…> Если увидишь В(асилия) В(асильевича) — поблагодари от моего имени: статья хорошая и интересная. <…> одну сторону он превосходно схватил. В философии должен быть характер, темперамент. Превосходно сказано. Это о В(асилии) В(асильевиче) и обо мне[91],[92] [ОБАТИНИНА. С. 371].

Если символисты считали «нововременца» Розанова «особым случаем» и по этой причине более десяти лет носились с ним как с писаной торбой, то в глазах либеральных демократов и социалистов Розанов однозначно был беспринципный реакционный писака, и «мракобес». Например, очень авторитетный и влиятельный в литературных кругах критик Серебряного века Юлий Айхенвальд писал:

> г. Розанов гораздо поверхностнее, чем он думает. То

> порнографическое и циническое, то обывательское и пошлое, чем он наполнил свои страницы, та жалкая тина сплетни, в которой он вязнет, все это — общедоступно и банально…[93].

Видный экономист, публицист, один из основателей «Народно-социалистической партии», а впоследствии министр продовольствия во Временном правительстве Алексей Пешехонов свою статью о Василии Розанове озаглавил не много ни мало как «Бесстыжее светило, или Изобличенный двурушник» (Русские Ведомости. 1910. 20 декабря).

Розанов, конечно же, в долгу не оставался. Недолюбливая критика-еврея и относясь

> с глубоким сарказмом к импрессионистической манере интерпретации литературного творчества, представленной в книгах Айхенвальда «Силуэты русских писателей», выходивших отдельными выпусками с 1906 по 1910 г. <он писал в своей книге «Мимолетное»>:
>
> «„Силуэты“. Уже критика прошла. „Не нужно“. Пусть над „критикой“ трудятся эти ослы Скабичевские… Мы будем писать теперь „силуэты“, т. е. „так вообще“, — „портреты“ писателей, „характеристики“, — причем читатель, — наш глуповатый русский читатель, — будет все время восхищаться характеризующим, а, конечно, не тем, кого он характеризует. И через этот самый предмет, т. е. русская литература, почти исчезнет, испарится, а перед нею будет только Айхенвальд и его „силуэты“» [ОБАТИНИНА. С. 267].

Хотя все нововременцы славились меткой и болезненной для критикуемых ими литераторов «кусучестью», Розанов в данном случае явно «промахнулся» мимо цели. Его собственная беллетристика ничуть не менее «импрессионистична» и тоже лишена традиционных атрибутов: сюжета, фабулы, интриги… Более того, в ней, куда объемнее, чем в айхенвальдовских «Силуэтах», что называется — в лоб, предстает перед читателем личность В. В. Розанова, а все остальное — «мимолетное», т. е. те же самые «силуэты».

Итак, в леволиберальном лагере Розанов однозначно был персоной нон грата. Однако и в консервативно-традиционалистских кругах он тоже в идейном плане считался фигурой «опасной». Так, например, М. М. Спасовский в статье «Розанов в последние годы своей жизни» (1939) пишет:

> Левые круги, меряя все и всех шаблонной меркой, не могли разглядеть Розанова и понять, что широкий горизонт умственных озарений Розанова не укладывался ни в какие партийные шоры. <…> Правда, и в крайне правом лагере были скептики, отвергающие Розанова, упрекавшие его в «заумничаньи», в «неуместном пересоле», в «странной гибкости» и даже не то чтобы в безбожии, а в каком-то «кощунственном язычестве».
>
> Книги «Когда начальство ушло» и «Люди лунного света», выпущенные Розановым в 1905–1906 годах в Париже, очень не нравились петербургским монархистам. Они укоряли и даже обвиняли Розанова в «нелояльности», в «чрезмерном вольнодумстве», в «бесцеремонном нарушении и даже попрании верноподданнических чувств», чуть ли не в измене «Трону и Церкви» [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 435, 438].

Играя роль трикстера, Розанов воспринимался общественностью как прожженный циник, развратник и растлитель незрелых умов, а читателями из числа воцерковленных православных, еще и богохульник, разрушитель церковных устоев и даже ересиарх. Но при этом никто не отрицал — и это является одним из парадоксов Серебряного века (sic!), — что Василий

> Розанов — это религиозный мыслитель, толкователь Библии и иудаизма, это борец с казенным христианством и с казенным черничеством. Это — возродитель древнего фаллического культа, тонкий аналитик сексуального вопроса в плоскости исканий божественной сущности мира… [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 432].

Таким образом, Розанов, что называется «на всех фронтах», выступал как *идейный провокатор,* человек хотя и креативный, нестандартно мыслящий, но не имеющий ни твердых убеждений, ни моральных принципов. Причем последнее качество он публично декларировал как свое большое достоинство!

Все это, естественно, вызывал шквал негодования в его адрес. Большинство рецензий и статей по поводу книг Розанова уже самим названием своим выражали отношение к писателю: «Гнилая душа», «Обнаженный нововременец», «Вместо демона — лакей», «В низах хамства», «Обнаженность под звериною шкурой», «Циник», «Философ, завязший ногой в своей душе», «Позорная глубина», «Голый Розанов» и т. д., и т. п.

Задаваясь риторическим вопросом в отношении

публицистики Розанова: «Зачем, наконец, литературные журналы печатают подобные упражнения?», — его коллега-нововременец Виктор Буренин, находил на него только один ответ:

> мы живем в такое время, когда юродство и кликушество в большом ходу, когда они выгодны, когда они в моде… [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 309].

Что ж, со своей стороны мы можем сказать: «Буренин зрил в корень», поскольку актуальность такого рода — явление непреходящее. Сам Буренин тоже был востребован публикой именно в этом качестве: как язвительный критик и грубый ругатель литературной братии, в первую очередь *«еврейских литературных клопов, зажигающих русскую литературу наглой* и *бездарной декадентской* чепухой, которую теперь выдают за самое модное и за самое превосходное творчество». В этом отношении Розанов был ему вполне под стать. Кому только — и русским и западным авторитетам! — не доставалось от Розанова хлестких штемпелевочных поношений!

> Там, где только начиналось касание человека к политике и общественности, Розанов становился иногда истинным богом бестактности, и хульные глаголы, от которых могла зауглиться страница, падали на бумагу. Декабристы — это «буффонада», Некрасов — погубитель тысяч юношей, Салтыков, этот «ругающийся вице-губернатор — отвратительное явление», Михайловский — Судейкин, Гоголь — «архиерей мертвечины», «Толстой прожил, собственно, глубоко пошлую жизнь», Бокль — Добчинский, Дарвину — даже честь происходить от умной обезьяны, у Спенсера — лошадиная голова, и — «что с таким дураком делать, как не выдрать его за бакенбарды!» А надо всем этим — «частная жизнь выше всего» и «моя кухонная книжка стоит „Писем Тургенева к Виардо“!»[1]

У литераторов евреев, даже ему лично симпатичных, таких как, например, Михаил Гершензон, Розанов всегда находил особые, только им одним присущие, негативные качества:

> все точно и верно, но все несколько мертво, не оживлено. Нет боли, крика, отчаяния и просветления; не понятно, откуда вышли «русские святые», потому что спрятан, а в сущности не разгадан и «русский грешник» («Левитан и Гершензон»).

Все эпатажные ипостаси образа Василия Розанова выделил и подробно описал Петр Бернгардович Струве, одно время сотрудничавший с Розановым и поддерживавший его на литературно-публицистической сцене[94],[95]. В статье «Большой писатель с органическим пороком: Несколько слов о В. В. Розанове» (1909) П. Б. Струве дал развернутую критическую характеристику этого, по его глубокому убеждению,

> блестящего литературного таланта, ясновидца, несравненного художника-публициста, <и в то же время>, писателя, совершенно лишенного признаков нравственной личности, морального единства и его выражения, стыда.
>
> <…>
>
> В 1899 г. приходилось убеждать и доказывать, что Розанов крупный писатель. В «прогрессивной» печати видели тогда в Розанове только Иудушку из «Московских ведомостей», как его окрестил Вл. Соловьев в знаменитой полемической статье, изувера, писавшего в «Русском обозрении», что Ходынка есть искупительная жертва за 1-е марта 1881 г., нашедшего себе затем теплый приют на столбцах «Нового времени» и там вволю юродствующего.
>
> Много раз вте времена я на примере Розанова (и еще — Константина Леонтьева) убеждался, насколько трудно «реакционному» писателю добиться в русском общественном мнении даже чисто формального признания как литературной «величины». Но время шло, силы писателя развертывались, захват его дарования ширился, к старым «интеллигентским» темам он подходил так своеобразно, что его нельзя было не замечать, и, кроме того, сам он выдвинул целый ряд жгучих, проникающих в самые глубины «быта» тем, которые заинтересовали и интересовали решительно всех («Семейный вопрос»!). Все эти темы он трактовал со своеобразным художественным талантом <…>
>
> В русской литературе обозначился блестящий литературный талант, создавший почти новый вид художественно-конкретной публицистики, в которой мысль, философская или политическая, всецело сливалась с образами действительности, и исторической, и повседневной. Для художественного критика и для историка литературы благодарной задачей было бы сравнить абстрактную и сухую кисть Салтыкова-Щедрина

как сатирика современной ему «исторической» действительности с конкретным и сочным карандашом Розанова как публициста своей эпохи.

Кажется, можно было забыть давние изуверства Розанова, тем более что по мере того как Россия шла к «революции», Розанов явно «левел», и в то же время художественное дарование его

крепло. Но… и тут речь должна идти о явлении, может быть, единственным в русской литературе, на котором нельзя не остановиться.

От реакционной розановщины «Московских ведомостей» и «Русского обозрения» Розанов, частью оставаясь в «Новом времени», частью отправляясь на отхожие заработки в «либеральные» издания, ушел так далеко, что дал ни с чем не сравнимое в остальной русской публицистике обличение старого порядка и любовно-художественное оправдание освободительного движения. Ничего подобного розановской книге «Когда начальство ушло» в нашей литературе не имеется — рядом с этим произведением все, в том же жанре написанное, вяло, бледно, серо, безжизненно и безобразно. Превращение из реакционера в прогрессиста ничего удивительного не представляет, так же как ничего удивительного не представляло бы и превращение обратное. Но вот что изумительно: когда революция спала, когда начальство вернулось из своего отсутствия, Розанов в «Новом времени» напечатал две (а может быть, и больше) статьи, в которых вместо любовного оправдания революции с невероятной злобой, с которой может только соперничать невежество, обличал русскую революцию. <…> Изумительно и загадочно то, что свое любовно-оправдывающее революцию лицо Розанов показывает одновременно с лицом, ее злобно-обличающим. <…>

Но все-таки я никогда не думал, что Розанов так легко от глубочайшей любовной солидарности с самыми крайними течениями освободительного движения перейдет к беспардонному оплевыванию этих течений и даже доведет свой цинизм до того, что будет революцию и лобызать, и оплевывать одновременно, будет обличать морально террор, одновременно с усмешечкой признаваясь печатно, что он в свое время радовался убийству Плеве[96].

И вправду, *цинизм* есть надлежащая и единственная

надлежащая характеристика для этих литературных жестов. Об оправдании их не может быть и речи ни с какой точки зрения, ни с консервативной, ни с либеральной, ни с революционной. Тут можно только констатировать, описать факт и задуматься над его объяснением.

Что же это такое?

<…> я думаю, что объяснять весь этот маскарад рассчитанным приспособлением было бы слишком просто и грубо. <…> Розанов потому так легко не то что приспособляется, а духовно льнет ко всякой силе, что у него нет никакого собственного стержня и упора, что он подлинный нигилист по отношению ко всему «историческому». В нем как в литераторе и человеке живет потребность не только быть в «хорошем обществе», ему приятно и хочется в то же время постоянно купаться в самой нигилистической и нигилистически свободной атмосфере. Такова в известном смысле атмосфера «Нового времени». Он сам не раз подчеркивал, что «святыней» для него является только частная жизнь, семья. <…> это — *его единственная святыня,* и я ему в этом верю.

«Я единственное утешение нахожу только в домашней жизни, где всех безусловно люблю, меня безусловно все любят, везде „своя кровь“, без примеси „чужой“, и „убийца“ не показывается даже как „тень“, „издали“. Кроме „домашнего очага“, он везде стоит. Вот отчего я давно про себя решил, что „домашний очаг“, „свой дом“, „своя семья“ есть единственное святое место на земле, единственное чистое, безгрешное место: выше Церкви, где была *инквизиция,* выше храмов, ибо *и в храмах проливалась кровь.* В семье настоящей, любящей (я только таковую и считаю семьей), натуральной, натуральной любовью сцепленной — никогда! В семье и еще в хлевах, в стойлах, где обитают милые лошадки, коровы: недаром „в хлеву“ родился и „наш Боженька“, Который бессильно молился в Гефсиманском саду…» («Когда начальство ушло»).

В политике же, в культуре, в религии Розанов — нигилист, никакому Богу не поклоняющийся, или, что то же, готовый поклониться какому угодно Богу по внушению исключительно своего «вкуса» в данный момент и разных «наваждений». Вот где корень его

публицистического бесстыдства, безотчетного, органического. Это не приспособление <…>, всегда до мелочей обдуманное и рассчитанное; это нечто внутреннее, стихийное, натуральное. Если бы Розанов не был так умен и хитер, можно было бы сказать, что его бесстыдство детски безгрешно. Увы! — именно в этой детскости есть что-то гадкое и страшное.

<…>

Розанов-писатель в своем отношении ко всему «историческому», к «революции», «правительству», к «республике», «монархии» тоже является художественной натурой. Он если не все, то многое видит. Но скажет ли он правду или ложь, — это, очевидно, зависит от какого-то живущего в нем мелкого и низменного беса, который боится и трепещет всякой фактической, в данную минуту непреодолимой или кажущейся непреодолимой силы. Розанов не то что безнравственный писатель, он органически безнравственная и безбожная натура. Между прочим, органическая безнравственность Розанова как писателя обнаруживается в одной любопытной психологической черте, или черточке. Этот певец конкретности, быта, этот наблюдатель мельчайших черт реальности абсолютно беззаботен относительно фактов. Он фактов не знает и не любит. Он их презирает и безжалостно (бессовестно?) перевирает. По той причине, что они для него не «факты», не «дело», а бисер в его художественных узорах. Поэтому-то он часто попадает впросак и целые выводы строит на — sit venia verbo![97] — глупейших фактических ошибках, т. е. на невежестве или безграмотности.

<…>

В области фактов, повторяю, Розанов — гомерический неряха и выдумщик.

В литературе вообще, в русской литературе в частности, я думаю, еще никогда не было подобного явления. Как относиться к нему? <…> С одной стороны, ясновидец, несравненный художник-публицист, с другой — писатель, совершенно лишенный признаков нравственной личности, морального единства и его выражения, стыда.

<…>

Такое соединение именно потому является единственным в своем роде, что речи тут не может идти о падении или падениях Розанова. <…> Отречься от

себя Розанов не может, а бесстыдство есть органическое существо его «художественной натуры».

Случай Розанова, по моему глубокому убеждению, совершенно особенный, не похожий ни на какие другие. Во-первых, тут вопрос ставится не о частной жизни человека, которая может быть безупречной или наоборот и до которой, впрочем, вообще никому нет дела. Даже, я повторяю, речь тут идет не о литературных падениях вроде тех, о которых Некрасов писал:

Не торговал я лирой, но, бывало,
Когда грозил неумолимый рок,
У лиры звук неверный исторгала
Моя рука…

Тут вопрос ставится о чем-то основном, органическом в писателе, о его существе и естестве, неотъемлемом и непоправимом.

Большой писатель с органическим пороком! [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 378–390].

Подобного рода критические высказывания в его адрес больно задевали самолюбие Розанова. В письме к о. Павлу Флоренскому от 29 декабря 1910 г. Розанов ругательно отзываясь о своих хулителях, манифестирует жгучую ненависть к политике в целом:

Что Вы думаете о политике? Сволочь… Но на меня Струве и еще один соц. — дем. обрушились за то, что я показываю «два лица» (у меня их 10) в политике и почти без иносказаний назвали подлецом. Вот негодяи!! Да кому из этих болванов я давал «присягу в верности». Тайная мысль меня влечет предать все вообще партии, всем им «язык» и «хвост» показать, «разбить яйца и сделать яичницу» из всех партий… через мою всемирную *кротость* и *со всем согласие,* на что я поистине точно урожден… Правда, у меня в душе есть бесовщина в отношении того, что я смертельно ненавижу: а политику, *погубившую религию,* я смертельно ненавижу, самую ее *суть,* ее *пекло,* ее *зерно*… [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 258].

Не только либерал Петр Струве и отдельные социал-демократы жестко выступали против Розанова. Он был притчей во язы-цех у всей журнальной и газетной критики Серебряного века,

в которой, несмотря на декаданс, сохранялись традиции идейности и гражданственности. Его постоянно обвиняли в реакционности, аморализме, двурушничестве и прочих грехах. «Властитель умов» русской интеллигенции «фэн де сьекль» (fin de siècle) Николай Михайловский язвительно писал:

> В области вопросов, занимающих г. Розанова, едва ли найдется другой писатель, столь же невнимательный к фактам действительности и логике выводов, столь же неточный в своей мысли и ее словесном выражении. С разбегу и без оглядки — это могло бы быть девизом г. Розанова и как мыслителя, и как писателя [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 342][98].

Даже в собственном лагере «нововременцев» Виктор Буренин и тот безжалостно гвоздил, причисляя близкого, казалось бы, в идейном плане собрата по перу к

> совершенно особого рода критик<ам>, руководящимся в своих произведениях не логикой, не разумом, а юродством, за которым сквозит прирожденное или притворное фарисейство, не разберешь хорошенько. На них «накатывает», как на известных сектантов, какой-то «дух», они впадают в «транс» и не разбирают писателя, не исследуют его, а прорицают и увещевают, обращаясь к нему, как к погибающему грешнику, нимало не сомневаясь, что он идет по прямому пути в ад, простирают к нему руки для его спасения и т. д. Словом, тут не критика, а истерическая чепуха, если только не истерически-лицемерная комедия с какими-либо практическими, а не литературными целями, например, с целью гласного заявления о своем благочестии, смиренномудрии, праведности, почитании установленных начал и т. п. [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 306][99].
>
> — О чем же докладывает почтенный Василий Васильевич и какие новости он вносит в существующее «религиозное сознание»?
>
> — Он докладывает «о сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира». В качестве религиозного новатора, как многие новаторы этого рода, дошедшего до всего наподобие гоголевского судьи Тяпкина-Ляпкина «сам собой, собственным умом», он изобретает прелюбопытные «религиозные проблемы» [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 316–317] [100].

Идейное заединство русских критиков в отношении категорического неприятия розановских писаний объясняется прежде всего тем, что русская литература была по духу своему «идейной» и:

> У каждого сколько-нибудь значительного писателя или критика была своя устоявшаяся концепция литературы, своего рода «хартия», которая может претерпевать различные изменения, но в своей основе остается неизменной. Иное дело Розанов. У него не было «хартии» как системы с твердыми «да» и вполне определенными «нет». У него свое, розановское понимание «концепции», при котором «да» и «нет», «правое» и «левое» сосуществуют или меняются местами, так что «да» не всегда «да», а «нет» отнюдь не обязательно «нет» [НИКОЛЮКИН (II). С. 172].

Розанов декларировал, что ему, мол-де, удалось:

> «расквасив» яйца разных курочек — гусиное, утиное, воробьиное — кадетское, черносотенное, революционное, — выпустить их «на одну сковородку», чтобы нельзя было больше разобрать «правого» и «левого», «черного» и «белого» — на том фоне, который по существу своему ложен и противен… [РОЗАНОВ (V). С. 267].

Парадоксальная альтернативность мышления Розанова запечатлена в диалоге с его оппонентами:

> — Сколько можно иметь мнений, мыслей о предмете?
>
> — Сколько угодно… Сколько есть «мыслей» в самом предмете: ибо нет предмета без мысли, и иногда — без множества в себе мыслей.
>
> — Итак, по-вашему, можно иметь сколько угодно *нравственных* «взглядов на предмет», «убеждений» о нем?
>
> — По-моему и вообще по-умному — сколько угодно.
>
> — Ну, а на каком же это расстоянии времени?
>
> — На расстоянии одного дня и даже одного часа. При одушевлении — на расстоянии нескольких минут.
>
> — Что же, у вас сто голов на плечах и сто сердец в груди?
>
> — Одна голова и одно сердце, но непрерывно «тук,

тук, тук». И это особенно тогда, когда вы «спите», вам «лень» и ни до чего «дела нет»…

— Где же тогда истина?

— В полноте всех мыслей. Разом. Со страхом выбрать одну. В *колебании.*

— Неужели же колебание — принцип?

— Первый в жизни. Единственный, который тверд. Тот, которым цветет все, и все — живет. Наступи-ка устойчивость — и мир закаменел бы, заледенел[101].

Впрочем, и сам Розанов охотно признается в обуревающей его духовной смуте, из-за чего в своих писаниях он сплошь да рядом противоречит себе:

> Во мне нет ясности, настоящей деятельной доброты и открытости. Душа моя какая-то путаница, из которой я не умею вытащить ногу… («Опавшие листья. Короб первый»).

Например, с Достоевским «его связывало коренное духовное родство», он был его кумиром и духовным наставником:

> Много раз и в печати, и в беседе с друзьями В. В. Розанов говорил о своей тесной, интимной, психологической связи с творчеством Ф. М. Достоевского. Помню, однажды, любовно поглаживая том «Дневника писателя», В. В. сказал: «научитесь ценить эту книгу. Я с ней никогда не расстаюсь». Достоевский всегда лежал у него на столе [ГОЛЛЕРБАХ. С. 55–56].

Он так же проникновенно и умилительно писал, что:

> Достоевский есть самый *интимный,* самый *внутренний* писатель, так что его читая — как будто *не другого кого-то* читаешь, а слушаешь свою же душу, только глубже, чем обычно, чем всегда… *Чудо* творений Достоевского заключается в устранении расстояния между субъектом (читающий) и объектом (автор), в силу чего он делается *самым родным* из вообще сущих, а, может быть, даже и будущих писателей… Это несравненно выше, *благороднее,* загадочнее, значительнее его идей. Идеи могут быть «всякие», как и «построения»… Но этот *тон Достоевского есть психологическое чудо* [РОЗАНОВ-СС. Т. 4. С. 530].

Но в эту же бочку меда непременно добавлялась ложка дегтя. Оказывается тот же «самый-самый», любимый и чтимый:

> Достоевский как пьяная нервная баба вцепился в «сволочь» на Руси и стал пророком ее.
>
> Пророком «завтрашнего» и певцом «давнопрошедшего».
>
> «Сегодня» — не было вовсе у Достоевского («Опавшие листья. Короб первый»).

Будучи охранителем и полагая, что все существующее — от Бога, а значит оно есть и единственно верное, Розанов, как социальный мыслитель, в то же самое время утверждал, что:

> Русский человек не бессодержателен, но русское общество бессодержательно («Уединенное»).
>
> Все «казенное» только формально существует. Не беда, что Россия в «фасадах»: а что фасады-то эти — пустые.
>
> И Россия — ряд пустот.
>
> «Пусто» правительство — от мысли, от убеждения. Но не утешайтесь — пусты и университеты.
>
> Пусто общество. Пустынно, воздушно.
>
> Как старый дуб: корка, сучья — но внутри — пустоты и пустоты («Опавшие листья. Короб первый»).
>
> И пошло все в «иностранщину», пошло пошло, шаблонно, мундирно, важничая, — пренебрегая золото родных голов, горячее сердце русских грудей, честную и верную службу русского человека русской земле, совершилось и поднесь совершается что-то дикое и ни в одной земле небывалое, ни в чьей истории неслыханное: забивание, заколачивание русского человека и русского дара в русском же своем отечестве. Этого — ни у негров, ни у турок, ни у китайцев нет, это — только в одной России, у одних русских [РОЗАНОВ-СС. Т.4. С. 613].

Такая вот «многогранность» мысли, правильнее сказать — протеизм, мало у кого из его читателей вызывал чуткое понимание, о чем свидетельствует жесткая критика Розанова-публициста современниками. Это обстоятельство порождает представление о том, что Василий Розанов, мол-де, не был понят и по существу отвергнут большинством его современников, — см., например, [НИКОЛЮКИН (II)]. С нашей же точки зрения такого рода видение личности Розанова на литературно-общественной сцене Серебряного века является весьма спорным.

Отзывы ведущих мыслителей и многих крупных писателей той эпохи, включая такие полярные фигуры, как Николай Михайловский, Максим Горький, Петр Струве, Николай Минский, Аким Волынский, кн. Сергей Трубецкой и Дмитрий Мережковский, свидетельствуют об обратном. В кругах русской интеллектуальной элиты, где собственно и обретался Розанов, он был «анфан террибль», но при этом его, бесспорно, считали гением. О гениальности Розанова уже в начале XX в., трубили Мережковский и Гиппиус. По утверждению Дмитрия Мережковского, например, озарявшие Розанова философские прозрения ставили его в один ряд с Ницше. Розанова также сравнивали с Бергсоном — философским кумиром той эпохи. Николай Бердяев в статье «О „вечно бабьем“ в русской душе» писал:

> Розанов сейчас — первый русский стилист, писатель с настоящими проблесками гениальности. Есть у Розанова особенная, таинственная жизнь слов, магия словосочетаний, притягивающая чувственность слов. У него нет слов отвлеченных, мертвых, книжных. Все слова — живые, биологические, полнокровные. Чтение Розанова — чувственное наслаждение. Трудно передать своими словами мысли Розанова. Да у него и нет никаких мыслей. Всё заключено в органической жизни слов и от них не может быть оторвано. Слова у него не символы мысли, а плоть и кровь. Розанов — необыкновенный художник слова, но в том, что он пишет, нет аполлонического претворения и оформления. В ослепительной жизни слов он дает сырье своей души, без всякого выбора, без всякой обработки. И делает он это с даром единственным и неповторимым. Он презирает всякие «идеи», всякий логос, всякую активность и сопротивляемость духа в отношении к душевному и жизненному процессу. Писательство для него есть биологическое отправление его организма. И он никогда не сопротивляется никаким своим биологическим процессам, он их непосредственно заносит на бумагу, переводит на бумагу жизненный поток.
>
> Это делает Розанова совершенно исключительным, небывалым явлением, к которому трудно подойти с обычными критериями. Гениальная физиология розановских писаний поражает своей безыдейностью, беспринципностью, равнодушием к добру и злу,

неверностью, полным отсутствием нравственного характера и духовного упора. Всё, что писал Розанов, писатель богатого дара и большого жизненного значения, есть огромный биологический поток, к которому невозможно приставать с какими-нибудь критериями и оценками.

Трудно передать своими словами мысли Розанова. Да у него и нет никаких мыслей. Все заключено в органической жизни слов и от них не может быть оторвано. Слова у него не символы мысли, а плоть и кровь. Розанов — необыкновенный художник слова, но в том, что он пишет, нет аполлонического претворения и оформления. В ослепительной жизни слов он дает сырье своей души, без всякого выбора, без всякой обработки. И делает он это с даром единственным и неповторимым. Оне презирает всякие «идеи», всякий логос, всякую активность и опротивляемость духа в отношении к душевному и жизненному процессу. Писательство для него есть биологическое отправление его организма. И он никогда не сопротивляется никаким своим биологическим процессам, он их непосредственно заносит на бумагу, переводит на бумагу жизненный поток. Это делает Розанова совершенно исключительным, небывалым явлением, к которому трудно подойти с обычными критериями. Гениальная физиология розановских писаний поражает своей безыдейностью, беспринципностью, равнодушием к добру и злу, неверностью, полным отсутствием нравственного характера и духовного упора. Все, что писал Розанов, писатель богатого дара и большого жизненного значения, есть огромный биологический поток, к которому невозможно приставать с какими-нибудь критериями и оценками[102].

Розанов — это какая-то первородная биология, переживаемая как мистика. Розанов не боится противоречий, потому что противоречий не боится биология, их боится лишь логика. Он готов отрицать на следующей странице то, что сказал на предыдущей, и остается в целостности жизненного, а не логического процесса. Розанов не может и не хочет противостоять наплыву и напору жизненных впечатлений, чувственных ощущений. Он совершенно лишен всякой мужественности духа, всякой активной силы сопротивления стихиям ветра, всякой внутренней

> свободы. Всякое жизненное дуновение и ощущение превращают его в резервуар, принимающий в себя поток, который потом с необычайной быстротой переливается на бумагу. Такой склад природы принуждает Розанова всегда преклоняться перед фактом, силой и историей. Для него сам жизненный поток в своей мощи и есть Бог [ФАТЕЕВ. Кн. II. С. 42–43].

В среде русских символистов[103] Василий Розанов был одним из самых уважаемых авторитетов и хотя, казалось бы, он

> отнесся к возникновению символизма отрицательно, но в действительности все было несколько иначе. При неприятии символистской беллетристики и поэзии — в первую очередь Бальмонта и Брюсова Розанова связывало с символизмом парадоксальное внутреннее единство. Само название его книги — «Опавшие листья» — глубоко символично. Безвозвратно ушедшие, прожитые мгновения человеческой жизни, словно опавшие листья с древа земного бытия. Осознание связи и смысла, существующего не только в сфере земного, реального, но и в ином, метафизическом пространстве сближает Розанова с символистами, как и новаторство его прозы. С другой стороны, осязаемая вещественность, бытовая и бытийная предметность, «фетишизм мелочей» приводит Розанова к особому типу литературной работы [КАЗАКОВА Н. С. 82–85].

Вот, например, как оценивает одну из статей Розанова видный деятель символистского движения Дмитрий Философов — интимный друг и член семейства Мережковский-Гиппиус, в своем письме от 13 июля 1901 г.:

> Но сначала позвольте мне выразить свое удивление перед той неисчерпаемой свежестью и оригинальностью, которыми переполнена вся статья. Какое замечательное умение быть глубоким и крайне опасным — при столь скромной и истинно художественной внешности [ВзГр. Кн. 2. С. 41]

С Розановым поддерживали отношения все ведущие представители символистского движения, включая Александра Блока (sic!). По свидетельству современников, Розанов и члены его семьи — воцерковленные православные (sic!), принимали участие в модных в символистских кругах «мистических

радениях», заимствованных у хлыстов[104], — см. об этом [ЭТКИНД].

Е. П. Иванов [105]: Из письма А. А. Блоку. 9–10 мая 1905 г.

…у Минского по предложению Вячеслава Иванова и самого Минского было решено произвести собрание, где бы Богу послу(жили, порадели, каждый по пониманию своему, но «вкупе»; тут надежда получить то религиозное нелегкое в совокупном собрании, чего не могут получить в одиночном пребывании. Собраться решено в полуночи (11 1/2 ч.) и производить ритмические движения, для расположения и возбуждения религиозного состояния. Ритмические движения, танцы, кружение, наконец, особого рода мистические символические телорасположения. Не знаю, в точности ли так я передаю, но смысл собрания, предложенного Минским и Ивановым в воскресенье 1 мая у Розанова, был именно таков. Собрание для Богообручения с «ритмическими движениями», и вот еще что было предложено В. Ивановым — самое центральное — это «жертва», которая по собственной воле и по соглашению общему решает «сораспяться вселенской жертве», как говорил Иванов; вселенскую же распятую жертву каждый по-своему понимает. «Сораспятие» выражается в символическом пригвождении рук, ног. Причем должна быть нанесена ранка *до крови.*

Минский в конце сказал, что к себе он никого не приглашает, а сами кто желает пусть приходит, Английская набережная, дом № 1. Просил соблюсти все сказанное в тайне.

2 мая собрание действительно состоялось. <…> Я узнал это вчера от падчерицы Розанова, Александры Михайловны. Александра Михайловна пригласила с собой одного милого и интересного молодого человека, бывающего у них, музыканта, ученика консерватории, блондин-еврей, красивый, некрещеный; он не был знаком с Минским, а пошел только по приглашению Ал<ександры> Мих<айловны>. Был Бердяев с женой, Ремизов с женой, Сологуб, Розанов, Венгеровы, оба, кажется, Мария, Минские и Иванов Вяч. с женой. Последняя была в красной рубахе до пят, с засученными по локоть фасонно рукавами (вещь рискованная — балаганом попахивает).

Вечер начался с того, что ели и пили в столовой чай и печенье. Розанов прервал говорить: «Ну что же, господа, мы всё здесь сидеть будем да болтать…», и пошли в зал. Сели на пол прямо, взявшись за руки. Огонь то тушили, то снова зажигали, иногда красный. Сидели, сидели, вдруг кто-то скажет: «Ой, нога затекла». Смех. Потом: «Ой, кто-то юбку дергает». Смех. Ал<ександра> Мих<айловна> вспоминает все это с содроганием. Говорит, Минский был ужасен. Тишины не делалось. Больше всех смеялся Бердяев, как ребенок смеялся, это — хорошо. Жена Бердяева произвела на Ал<ександру> Мих<айловну> сильное впечатление своей религиозной серьезностью и силой: накануне у Розанова она совершенно отрицательно отнеслась к этому собранию, называя кощунственное самовозбуждение ненужным тому, кто верит, и смешным. Но как это опять важно, она была серьезна.

Больше всего делал и говорил Иванов. Он был чрезвычайно серьезен, и только благодаря ему все смогло удержаться. И сиденье на полу с соединенными руками произвело действие. Кажется, чуть не два часа сидели. И вот тогда решили после объяснения начать избирать жертву. Да, забыл, что во время сидения в комнате каждый менялся местами со своими дамами. Потом вышли в другую комнату. Потом стали *кружиться.* И Ал<ександра> Мих<айловна> говорит, ничего не вышло: «Котильон». Воображаю жену Иванова, ты ведь ее видел, в красной рубахе, полную, плечистую, вертящейся.

Потом вот о жертве и избрании жертвы, которая «сораспялась» бы. И как только спросили, «кто хочет?», поднялся молодой человек, приведенный А<ександрой> Мих<айловной>, и сказал: «Я хочу быть жертвой». Поднялись волнения. Одни не хотели его, другие хотели. И когда решили большинством голосов его избрать, то начали приготовлять. Я все же рад, что не Минского распинали — это было бы нечто чудовищное до отвращения, и рад, что молодого человека — это лучше. Иванов подошел и говорит: «Брат наш, ты знаешь, что делаешь, какое дело великое и т. д.».

Потом все подходили и целовали ему руки. Ал<ександра> Мих<айловна> кричала, что не надо этого делать, что это слишком рано, что не подготовлен никто; ее перебили, говорили: «Вы жалеете», даже с

многозначительными улыбками: «Вам жалко».

Но вот наступила минута Сораспинания. Ал<ександра> Мих<айловна> говорит, что закрыла глаза, похолодела и не видела, что они делали. Потом догадалась. Кажется, Иванов с женой разрезали ему жилу под ладонью у пульса, и кровь в чашу… Дальше показания путаются. Но по истерическим выкрикам жены Розанова, если судить, что этой крови все приобщились, смешав с вином. Впрочем, Ал<ександра> Мих<айловна> как-то тут говорит неопределенно, я не расспросил, позабыл тот момент расспросить, а жена Розанова, которая слышала по рассказам Вас<илия> Вас<ильевича> обо всем и пришедшая в состояние бешенства и даже заболела на неделю нервами, жена Розанова говорит, что пили кровь все, и потом братским целованием все кончилось. Потом опять ели апельсины с вином.

Когда вышли на набережную Невы (Английская), то, говорит Ал<ександра> Мих<айловна>, в свете кончающейся белой ночи и загоревшейся зари почувствовали мы чрезвычайно нечто новое — единство. Потом поехал к ним молодой человек. Ночь не спала, и всю неделю по два часа по ночам не спала. Это важно. Потому что здесь, наверное, томление глубокое освященной любви, уже счастье жизни. Вообще, думаю, во всем этом собрании главными действующими лицами были этот молодой человек и Ал<ександра> Мих<айловна> [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 250–253].

Современные розановеды считают, что:

в области исканий русского эроса и мистических путей, к «обновленному религиозному сознанию», <вопросов, столь занимавших воображение символистов,> Розанов был не только генератором идей. Не менее значимой для русского общества начала века **«стала стратегия его поведения».** Игра, устранение общепринятых условностей, смещение нравственных акцентов, нарочитый эротизм, отрицание определенных аспектов морали, декларация имморализма, литературность поведения были неотъемлемой частью бытия русских символистов, умышленно трансформировавших литературные реалии в бытовые. Исторический контекст требовал от жизни углубленного эстетства, но нарочитый имморализм

Розанова шокировал даже уже привычное ко многому русское общество, но мыслителя никогда не останавливала «весомость и категоричность нравственного императива».

Стратегия розановского поведения строилась на смене социокультурных кодов (Лотман) в историческом контексте XX в. «Скандал Розанова» (сотрудничество в двух разных идеологических изданиях, одновременная публикация двух разных точек зрения на одно и то же событие, поддержка самой реакционной точки зрения в «деле Бейлиса») стал единственной формой его творческого бытия [МИЛЛИОНЩИКОВА. С. 104], [КАЗАКОВА. С. 83–85].

Что же касается российских социал-демократов, то в их среде отношение к Розанову однозначно было враждебно-неприязненным. Исключение, как уже отмечалось, лишь Максим Горький[106]. Еще в 1897 году в работе «От какого наследства мы отказываемся» Ленин с неодобрением отмечал Розанова как журналиста, который «торжественно отказывался в 1891 г. в Московских Ведомостях» [ЛЕНИН-ПСС. Т. 2. С. 507] от идей «шестидесятников». Впоследствии он критиковал Розанова за поддержку веховцев и неизменно относил его к лагерю публицистов, «известных своей реакционностью (и своей готовностью быть прислужником правительства)» [ЛЕНИН-ПСС. Т. 25. С. 172].

Идейный теоретик левой социал-демократии Анатолий Луначарский в своем обширном культурологическом труде «Религия и социализм» (1911) дал уничижительную критическую характеристику Розанову-мыслителю, представив его апологетом либерального мещанства:

> Розанов начал совершеннейшим Иудушкой Головлевым [107], как прозвал его <Владимир> Соловьев. С ужимками и гримасами, с лукавым бесстыдством и каким-то в глубине звучащим смешком над собою и читателем Розанов доказывал самые невозможные парадоксальные «истины» не христианства даже и не православия, а победоносцевской казенной церковницы. <…> этот даровитый и бессовестный ритор и апологет всякой квазирелигиозной скверны <… > стал нападать сначала на синод и монашество, потом на православие и наконец на самое христианство, исходя из вопроса о браке и семье.
>
> <…>

Исходя из столкновения естественных потребностей и идеалов мещанства (белого духовенства в том числе) и идеалов аскетических, наследия пролетарского коммунизма эбионитов и спиритуалистического мироненавистничества мудрецов античного декаданса — гностиков, словом из противоречия идеалов светских, плотских и так называемых духовных, — Розанов затеял как бы некую реформацию христианства в смысле очищения его от мрачных монашеских элементов. Это в общем как раз то, что делали западные протестанты, также покончившие с монашеством и о христианнейшие семью, собственность, мещанский светский уклад жизни, мещанскую добропорядочность и добродетель. За грех при этом объявлены были лишь излишества, разврат, а также… всякое бунтарство.

Розанов, гонимый бесом современного критицизма и при страсти ем лукаво ставить шутки ради, щекочущие вопросы, ходить по краю бездны — пошел далеко в своей критике. С одной стороны он постарался возвеличить «мир», светскую плотскую жизнь, как ее хочет и любит мещанин.

<…>

Прославляя радости плоти, он пантеистический опоэтизировал (старался по крайней мере) процесс животного бытия, особенно же половые радости, а в рождении потомства увидел «расовое бессмертие, достаточное для замены пепельно-серого загробного бессмертия мистиков». Чем более увлекался Розанов своим раскрашиванием и раззолачиваем «мира», тем яснее ему становилось, что христианство не поправишь, что оно — сила абсолютно этому миру враждебная, что в нем мы имеем врага жизни и плоти, продукт отчаяния, ибо именно ненависть к бытию здешнему, отчаяние в возможности счастья на земле породили судорожную надежду на счастье загробное; мечта же эта так расцветилась, так вольно вознеслась в несопротивляющуюся атмосферу фантазии, что стала сладким ядом, убивающим живую и реальную радость жизни и земную заботу об истинном улучшении ею. Либерализм начал вытравлять из Розанова христианство…

<…>

Мещанин боится аскетизма, когда дела его идут хорошо или хотя удовлетворительно; ему скучен и

подозрителен в таком положении и мистицизм. Если бы его не давили всякие враги сверху и снизу, враги сильнейшие его — он бы пошел за Розановым и дошел бы до самодовольного, хрюкающего нигилизма, до позитивизма корыта, спальной, детской, рынка, мошны, а что сверх того — то от лукавого. Торжествующий мещанин и торжествующая свинья — одно и тоже. При этом пантеизм превратился бы в славословие торжествующей свинье, ее розовым поросятам, ее благоустроенному хлеву и всему свету, который, как перчатка к руке, приспособлен-де к счастью мещанина. «Все сотворено премудростью на потребу человеку!» [ЛУНАЧАРСКИЙ].

Парадоксальным феноменом в истории русской культуры является то обстоятельство, что Розанова — персону, «проштемпелеванную» в российской критике как «традиционалист-обскурант», безоговорочно записали в свои ряды русские авангардисты (sic!)[108]. Эго-футурист Виктор Романович Ховин, подвизавшийся в эпоху Серебряного века главным образом каклитературный критик, еще в 1916 г. сочинил восторженный панегирик Розанову — «Не угодно-ли-с!?: Силуэт В. В. Розанова», и выпустил его в свет в виде книги в собственном издательстве «Очарованный странник».

Как футурист он дал в ней очередную эпатажную «пощечину общественному вкусу» [109], торжественно объявив российской читающей публике, что «Среди моря свиста и негодования» в адрес писателя Розанова, вопреки грязным клеймам «здравого смысла» и «хорошего вкуса» два имени — «Розанов» и «Розановщина», встают «в центре света и цивилизации» зарницами Новой Грядущей Красоты:

> Книги Розанова — пороховой погреб, подведенный под самую сердцевину духовного быта современности.
>
> Не мудрено, что нутряного целомудрия Розановщины не заметили погонщики человеческого благополучия, рыцари печатного станка, разбитные приказчики потребительской лавки под фирмою «Русская журналистика». Не заметили, да и как было заметить в шуме колотушек, которым предупреждался российский обыватель об опасности, грозящей его духовному благополучию.
>
> И если угодно вам знать, «важное и значительное» ни Александра или Диогена какого-нибудь, а Василия Васильевича Розанова, — пожалуйте к нему, в его

частную жизнь, в подполье его. Там вы услышите:

— Вот-с я какой!

И преподнесет себя «аи nature!».

— Ах, вы хотите всеобщей Истины, Правды публичной? — извините, дверью ошиблись. В магазин универсальный пожалуйте; там и дешевле, и прочнее, и на всякие мерки. Производство фабричное, штамп и фирмы ручательство.

— А здесь частная квартира Розанова, Василия Васильевича.

К чёрту Истину, а вот *просто* сидеть на стуле и вдаль смотреть.

И мира то никакого не окажется, а только нервный комочек, в частной квартире Василия Васильевича Розанова проживающий, и порядка никакого, а произвола только один, ему, Розанову, подчиненный, и Истины нет, а только правда — Розановщина есть.

— «Каждая моя строка есть священное писание, и каждая моя мысль есть священная мысль, и каждое мое слово есть священное слово».

— «Нехорошо быть человеку одному», — говорит Розанов и вы всегда чувствуете в Розановщине тяготу одинокости.

Поистине страшна петля одиночества, поистине страшно, когда человек не может хоть куда-нибудь да пойти и все же…

Все же «умей искать уединения, умей искать уединения, умей искать уединения»…

— «Бог меряет не верстами только, — пишет Розанов, но и миллиметрами». Да и как же иначе мерить душу человеческую, жизнь человеческую, как не миллиметрами. Ведь для верст то, да и для аршин тоже, из отдельных человеков тесто общее сделать нужно, то самое тесто, которое «человечеством» названо. Так и наложить аршин на самую незаметную, но и самую больную царапинку душевную, ту самую, которой быть может человек только жизни и касался; миллиметр же царапинку эту ни за что не минует.

Когда пышет к человеку ненавистью Розанов, когда льет ушатами грязь на него, значить почувствовала, что человек этот — без вздоха человек. Совсем не важно, правильно ли почувствовала он, основательно ли грязью человека поливает, а почему и за что? Во имя чего?

— Безнравственный человек, оголяющийся

человек, — бранят Розанова.

Действительно, не без червоточины человек, но Розанов вероятно тоже думает, а я так совершенно убежден, что без червоточины людей вовсе и нет. И одно дело оголиться человеку, оголиться до конца самого, все тело свое уродливое на показ выставить, может и с язвами гнойными, в судороге от стыда и боли корчиться (только не от покаяния, а от гордости единой и боли изнутри рвущейся) и не то молить, не то проклинать:

— Более! зачем меня сделал такими?

Вот как Розанов.

Розанова часто с Достоевскими связывают и не столько, конечно, с Достоевскими, ибо кто же при всеобщей ненависти к Розанову станет его с «великими писателем» сравнивать, а с «уродливыми видениями припадочной души писателя». Или как-нибудь иначе выразятся, ну, например, про «кошмарная страницы оголенности человеческой» упомянуть.

Или еще иначе, но непременно с подвохом, — про уродливость или оголенность и т. п. вспомнят, лишь бы только Розанова «унизить».

Но вообще все эти аналогии и параллели — вещь част препротивная и всегда преопасная, а ими, или почти исключительно ими, питалась до сих пор русская критика.

<…> несмотря на общие места и совпадения, если б увлечься много страниц ими заполнить можно было, несмотря на все это, Достоевщина и Розановщина ни в чем не похожи, по нутру своему не похожи.

А что Розановщина улыбнулась бы Достоевщине, встретившись с нею на одном углу, это — несомненно. Также как один человек со вздохом — другому, как Розанов улыбается совсем иному — Мережковскому.

Достоевщина по самому существу своему актуальна.

Другое дело Розанов, — действительно самый нереализующийся человек.

— «Я никуда не торопился, полежать бы», — говорит он. Но только это — неправда о себе, точно также как неправда и все разговоры его об Обломовщине своей.

Нерв сплошной, губка впечатлительная и вдруг Обломов!

Обломовщиной называет он упорную усидчивость свою, вот то самое бесконечное, недвижное сидение на стуле и вдаль смотрение, — фиксирование точки одной,

пока до самого дна не докопается.

Розанов — кристальный созерцатель, исключительный созерцатель!

Только вот оговориться важно, господа, а то вы непременно по-модному поймете и Розанов штампованными созерцателем современными выскочить; — олимпийцем непременно какими-нибудь, отряхивающими с ног своих прах планеты нашей ничтожной и презренной.

О, нет! Из теста человеческого сделанный и тестом этими болеющий, вздернутый судорогой жизни, весь он — в паутине житейской, и потому то именно, (в противовес штампованными) созерцатель — Розанов. С улицей бегущей — он. Как пиявка к жизни присосался, не оторвать: так глазами через окно и влип в нее.

Но однодум — Розанов, медлительный, вдумчивый, дна ищущий и вздохи уловляющий. Не умеет того, чтобы глаза разбегались, чтобы сразу несколькими делами заниматься.

Домосед, скопидом, — бережливый собиратель своих полу-мыслей, полу-вздохов, всякой пылинки души своей, певец одинокого своего существования и одновременно инквизитор, истязающий себя, непокорный гордец и публично кающийся грешник, соглядатай действительности, бьющейся о пороги его дома, и злобный доносчики на нее, исходящий и любовью и ненавистью, кроткий, монастырский послушники и домашний бес, нашептывающий маленькие человеческие грешки, изувер во имя своего Бога и хулитель всякого Божества и всего Божественного, замирает он в какой то несказанной молитве, молитве — вздохе, молитве — порыве, молитве — зове.

С зеленых вершин радости внешней в каком-то безрассудстве бросает он духи свой в колючую изгородь мук и страданий, от примирения, кротости и всепрощения кидается к ненависти, злобе, почти изуверству.

«Ведь около всякого дневного и явного есть ночное и укрываемое. Никто не пытался связать ночь человека с его днем. А связь есть: день человека и ночь его составляют *просто одного человека*».

Но не только ночь и день, а гораздо больше связать

нужно, количественно больше. Сам показали, что не только ночь и день, а что и ночь, и день еще «пустяками» кипят, по самое горло набиты мелочами жизни душевной. Сам связал из пустяков этих человека, того самого *одного человека,* за которого потом горой стал. И ни одного «пустяка» из него уступить не захотел, хотя, если б уступила, так, быть может, и создал бы, ну плохенькую, ну невзрачную, но зато успокоительную гармонию.

Красотой пренебреги, все покровы и с дня, и с ночи стащила, хотя великолепно знала, *как* человека обнажать нельзя (для спокойствия и равновесия собственнаго — нельзя) и предстала переда удивленньим и возмущенным человечеством:

— Вот-с я какой!

— Не угодно-ли-с?!

Но и во грехах своих и в уродстве, верным остался он последней радости своей, последней печали своей — молитве неустанной. Ею святеет вся Розановщина, вся эта судорожная исповедь «одного человека», в одинокости своей влекомая необузданной волей к мечте, в своем прикровенном нутряном фанатизме, предавшая себя самоистязанию во имя свое, во имя человека[110].

Мечтательство Розанова и есть обратная сторона точки той, которой первая воронка кончается и от которой вторая расширяется в бесконечность, — к Богу. Если б без обратной стороны, т. е. без второй воронки, на Бога глядящей, так не душа у человека была, а пустышка только, а сам человек не созерцателем, а животным высокомерным. Знаем мы «созерцателей» этих, знаем скепсис их грошовый, ибо раза «обратной стороны» нет, так что же помимо улыбки иронической и брезгливой есть еще?

Меня всегда удивляло, как это люди мимо мечтательности Розановской прошли. Прошли и не заметили [ХОВИН].

Виктор Ховин поддерживал отношения с Розановым и тогда, когда большая часть его хороших знакомых, и в первую очередь — евреи, от него отвернулась [111], вплоть до его кончины в 1919 г. Увы, этот горячий энтузиаст нового искусства XX в., провидчески отводивший в нем Розанову достойное место, трагически закончил свою жизнь в Освенциме.

Примечательно, что причислялся Розанов к представителям

русского модернизма и другим критиком, далеким, казалось бы, от художественного авангарда. Речь идет о философе и богослове Владимире Ильине, который в статье «Стилизация и стиль 2. Ремизов и Розанов»[112] писал:

> Один из последователей и аналитиков стиля <Розанова>, Виктор Шкловский, в своем интереснейшем очерке «Ход коня»[113] удачно применил к стилю Розанова греческое словечко «оксимерон»[114] — что означает заостренный, острый, колючий осколок. И действительно, все сочинения Розанова, независимо от их размеров — от толстых томов такого сочинения, как «Около церковных стен», и до коротеньких мыслеобразов «Уединенного» или «Опавших листьев», — все они — анатомизированная словесная пыль, мельчайшие осколки какого-то чрезвычайно твердого материала.
>
> Никакой «диалектики». Никакой даже логической последовательности. Одно и то же положение много раз утверждается и много раз отрицается. Настроение сразу пробегает через все цвета спектра, а музыка, как цевница Пана, через все созвучия. В результате же — незабываемые образы и удачно схваченные либо решения по-новому старых тем, либо постановка таких тем, о существовании которых никто не догадывался.
>
> Говоря языком *морфологии,* можно сказать, что в удивительном «хаокосмосе» розановского творчества, где хаоса гораздо больше, чем космоса, мы наблюдаем самое трудное и самое таинственное из всего, что являют собою для философа так наз. «мировые загадки»: *первичное зарождение и соединение форм — морфогенезис.*
>
> В Розанове есть нечто *первоначальное* и в известном смысле — *до-умное* и *заумное.* Это, кажется, *единственный по-настоящему удавшийся футурист* [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 410].

Упомянутый Николаем Ильиным Виктор Шкловский, ведущий теоретик формальной школы (ОПОЯЗ[115]), а в 1920-е годы также и популярный писатель, после окончания Гражданской войны начал пропагандировать В. В. Розанова в только что народившейся Советской России.

> Шкловский не просто ввел Розанова в поле словесности, но придал ему статус парадигматического явления, с которого начинается новая русская литература

<…>

Шкловский взял Розанова как материал, моделирующий его собственное письмо. «Книга Розанова была героической попыткой уйти из литературы, „сказаться без слов, без формы“ — и книга вышла прекрасной, потому что создала новую литературу, новую форму». Преодоление сугубо аналитического подхода к «Уединенному»[116] преобразовало метатекст в повествовательный ландшафт, испещренный отступлениями и актами саморефлексии автора. Не у каждого критика повествование оказывается важной категорией — как раз наоборот, аналитический дискурс претендует на адекватность пропорционально устранению авторского «я» [ЛЕВЧЕНКО. С. 425–426].

Шкловский пишет, что, например, в розановские книги «Уединенное» и «Опавшие листья»

вошли целые литературные, публицистические статьи, разбитые и перебивающие друг друга, биография Розанова, сцены из его жизни, фотографические карточки и т. д. Эти книги — не нечто совсем бесформенное, так как мы видим в них какое-то постоянство приема их сложения. Для меня эти книги являются новым жанром, более всего подобным роману пародийного типа, со слабо выраженной обрамляющей новеллой (главным сюжетом) и без комической окраски.

<…>

Книга Розанова была героической попыткой уйти из литературы, «сказаться без слов, без формы» — и книга вышла прекрасной, потому что создала новую литературу, новую форму.

Розанов ввел в литературу новые, кухонные темы. Семейные темы вводились раньше; Шарлотта в «Вертере» <Гёте>, режущая хлеб, для своего времени была явлением революционным, как и имя Татьяны в пушкинском романе, — но семейности, ватного одеяла, кухни и ее запаха (вне сатирической оценки) в литературе не было.

Розанов ввел эти темы или без оговорок, как, например, в целом ряде отрывков:

«Моя кухонная (прих. — расх.) книжка стоит „Писем Тургенева к Виардо“. Это — другое, но это такая же ось мира и, в сущности, такая же поэзия.

Сколько усилий! бережливости! страха не

переступить „черты“! и — удовлетворения, когда „к 1-му числу“ сошлись концы с концами» («Опавшие листья»).

Или в другом месте:

«Люблю чай; люблю положить заплаточку на папиросу (где прорвано). Люблю жену свою, свой сад (на даче)» («Опавшие листья»);

или с мотивировкой «сладким» воспоминанием:

«…окурочки-то все-таки вытряхиваю. Не всегда, но если с 1/2 папиросы не докурено. Даже и меньше. „Надо утилизировать“ (вторично употребить остатки табаку).

А вырабатываю 12 000 в год и, конечно, не нуждаюсь в этом. Отчего?

Старая неопрятность рук (детство)… и даже, пожалуй, по сладкой памяти ребяческих лет.

Отчего я так люблю свое детство? Свое измученное и опозоренное детство?» («Опавшие листьях Короб II»).

Розанов ввел новые темы. <…> Целый разряд тем, тем обыденщины и семьи. <…> вещи, окружавшие его, потребовали ореола. Розанов дал им ореол и прославление. <…> Мои слова о домашности Розанова совершенно не надо понимать в том смысле, что он исповедовался, изливал свою душу. Нет, он брал тон «исповеди» как прием.

<…>

Единственно несомненное во всем этом, единственное, чего хочется, — это «записать!».

«Всякое движение души у меня сопровождается *выговариванием*. И всякое выговаривание я хочу непременно *записать*. Это — инстинкт. Не из такого ли инстинкта родилась литература (письменная)?» («Уединенное»).

<…>

Могут быть два основных случая литературного пейзажа: пейзаж, совпадающий с основным действием, и пейзаж, контрастирующий с ним.

Примеров совпадающих пейзажей можно найти много у романтиков. Как хороший пример пейзажа противопоставленного можно привести описание природы в «Валерике» Лермонтова или описание неба над Аустерлицем у Толстого.

<…>

«Пейзаж» Розанова — второго типа. То есть это пейзаж *противопоставленный*. Я говорю про те сноски внизу отрывков, в которых сказано, где они написаны.

Некоторые отрывки написаны в ватерклозете, мысли о проституции пришли ему, когда он шел за гробом Суворина, статья о Гоголе обдумана в саду, когда болел живот. Многие отрывки «написаны» «на извозчике» или приписаны Розановым к этому времени.

Вот что пишет об этом сам Розанов:

«Место и обстановка „пришедшей мысли“ везде указаны (абсолютно точно) ради опровержения фундаментальной идеи сенсуализма: *„nihil* est in intellectu, quod *non fuerat* in sensu“[117]. Всю жизнь я, наоборот, наблюдал, что in intellectu происходящее находится в полном разрыве с quod fuerat in sensu. Что вообще *жизнь души* и *течение ощущений,* конечно, соприкасаются, отталкиваются, противодействуют друг другу, совпадают, текут параллельно: но лишь в *некоторой* части. На самом же деле *жизнь души* и имеет другое русло, *свое самостоятельное,* а самое главное — имеет другой *исток,* другой себе *толчок.*

Откуда же?

От Бога и рождения.

Несовпадение внутренней и внешней жизни, конечно, знает каждый в себе: но в конце концов с *очень ранних лет* (13-ти, 14-ти) у меня это несовпадение было до того разительно (и тягостно часто, а „служебно“ и „работно“ — глубоко вредно и разрушительно), что я бывал в постоянном удивлении этому явлению *(степени* этого явления); и пиша здесь „вообще все, что поражало и удивляло меня“, как и что „нравится“ или очень *„не* нравится“, записал и это. Где против „природы вещей“ (время и обстановка записей) нет изменения ни йоты.

Это *умственно.* Есть для этих записей обстановки и времени и моральный мотив, о котором когда-нибудь потом».

Рассмотрим источники новых тем и нового тона Розанова. На первом плане стоят <…> письма. Эта связь подчеркнута самим Розановым, во-первых, в отдельных указаниях.

«Вместо „ерунды в повестях“ выбросить бы из журналов эту новейшую беллетристику и вместо ее…

Ну — печатать *дело:* науку, рассуждения, философию.

Но иногда, а впрочем, лучше в отдельных книгах, вот воспроизвести чемодан старых писем. Цветков и Гершензон много бы оттуда выудили.

Да и „зачитался бы с задумчивостью иной читатель, немногие серьезные люди…“» («Опавшие листья»).

Розанов даже произвел такую попытку ввода писем сырьем в литературу, напечатав письма своего школьного товарища во втором коробе. Они представляют из себя наиболее крупный кусок в книге и идут сорок страниц.

Второй источник тем — газета, так как при всей условной интимности Розанова в его вещах встречаются <…> целые газетные статьи. Самый подход его к политике газетен. Это небольшие фельетоны с типично фельетонным приемом развертывания отдельного факта в факт общий и мировой, причем развертывание дается самим автором в готовом виде.

Но самой главной чертой зависимости Розанова от газеты является то, что он строил свою книгу наполовину из публицистического материала.

«Вывороченные шпалы. Шашки. Песок. Камень. Рытвины.

— Что это? — ремонт мостовой?

— Нет, это „сочинения Розанова“.

И по железным рельсам несется уверенно трамвай» [ШКЛОВСКИЙ В. С. 12, 14, 18. 19. 23. 28].

И еще об «обывательщине», трикстерстве и футуризме Розанова-писателя, но уже с точки зрения критика-богослова Н. Ильина:

Несомненно, были в стиле Розанова черты «гениального обывателя», по меткому определению Н. А. Бердяева. Был также в нем и «удавшийся футурист». Но дальше начинается нечто до предела серьезное. За юродствами своего «обывательства» и «футуризма» Розанов скрыл то невыговариваемое, с чего и начинается подлинный гений… [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 430].

Не меньший пиетет по отношению к Розанову продолжали, уже в новую — советскую эпоху, выказывать все его бывшие сотоварищи по петербургскому религиозно-философскому обществу: Н. Бердяев, П. Флоренский, С. Булгаков, М. Пришвин, А Лосев и др.

На волне столь значительного интереса к личности и писаниям Василия Розанова как удар грома прозвучал вердикт

молодой Советской власти. В том же 1922 г., когда увидела свет книга Эриха Голлербаха, Лев Троцкий — тогда по существу главный идеолог большевистского режима, — в статье под названием «Мистицизм и канонизация Розанова»[118] заклеймил позором покойного «„гениального“ философа, и провидца, и поэта, и мимоходом рыцарь духа», повторив сложившееся в социал-демократической среде убеждение, что он был-де:

> заведомой дрянью, трусом, приживальщиком, подлипалой. И это составляло суть его. Даровитость была в пределах выражения этой сути.
>
> <…>
>
> Некий Виктор Ховин — теоретик футуризма, что ли? — удостоверяет, что подлая переметчивость Розанова проистекала из сложнейших и тончайших причин: если Розанов, забежав было в революцию (1905 г.), не покидая, впрочем, «Нового времени», повернул затем вправо, то единственно потому, что испугался обнаруженной им сверхличной банальности; <…> и если писал одновременно в «Новом времени» в правом направлении, а в «Русском слове», за псевдонимом, — в левом, <…>, то единственно опять-таки от сложности и глубины душевной своей организации. Эта глуповатая и слащавая апологетика была бы хоть чуть-чуть убедительнее, если бы Розанов приблизился к революции во время гонений на нее, чтобы затем отшатнуться от нее во время победы. Но вот чего уж с Розановым не бывало и быть не могло. Ходынскую катастрофу, как очистительную жертву, он воспевал в эпоху торжествующей победоносцевщины. Учредительное собрание и террор, все самое что ни на есть революционное, он принял в октябрьский период 1905 г., когда молодая революция, казалось, уложила правящих на обе лопатки. <…> Самое доподлинное в Розанове: перед силой всю жизнь червем вился. Червеобразный человек и писатель: извивающийся, скользкий, липкий, укорачивается и растягивается по мере нужды — и как червь, противен. Православную церковь Розанов бесцеремонно — разумеется в своем кругу — называл навозной кучей. Но обрядности держался (из трусости и на всякий случай), а помирать пришлось, пять раз причащался, тоже… на всякий случай. Он и с небом своим двурушничал, как с издателем и читателем.

> Розанов продавал себя публично, за монету. И философия его таковская, к этому приспособленная. Точно так же и стиль его. Был он поэтом интерьерчика, квартиры со всеми удобствами. Глумясь над учителями и пророками, сам он неизменно учительствовал: главное в жизни — мягонькое, тепленькое, жирненькое, сладенькое. Интеллигенция в последние десятилетия быстро обуржуазивалась и очень тяготела к мягонькому и сладенькому, но в то же время стеснялась Розанова, как подрастающий буржуазный отпрыск стесняется разнузданной кокотки, которая свою науку преподает публично. Но по существу-то Розанов всегда был ихним. А теперь, когда старые перегородки внутри «образованного» общества потеряли всякое значение, равно как и стыдливость, фигура Розанова принимает в их глазах титанические размеры. И они объединяются ныне в культ Розанова: тут и теоретики футуризма (Шкловский, Ховин), и Ремизов, и мечтатели-антропософы <…>, и бывшие правые, и бывшие левые! «Осанна приживальщику! Он учил нас любить сладкое, а мы бредили буревестником, и все потеряли. И вот мы оставлены историей — без сладкого…» [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 319–320].

Вскоре после выхода в свет статьи Льва Троцкого имя Розанова было вычеркнуто из издательской и литературно-критической жизни СССР и в широком публичном пространстве практически не упоминалось вплоть до конца 1980-х годов, а слово «розановщина», если когда и проскальзывало в научных статьях советских литературоведов, то исключительно в крайне негативной, ругательной коннотации.

Примечательно, однако, «розановщина» — понятие, широко распространенное в современной отечественной литературной критике отнюдь не как ругательное, вошло в нее с легкой руки Николая Бердяева. В 1907 г. он в статье «Христос и мир. Ответ В. В. Розанову» определил «розановщину» как «мистический натурализм, обожествление натуральных таинств жизни» [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 29]. В дальнейшем «розановщина» начинает пониматься Бердяевым, а за ним и другими авторами (например, Петром Струве), не просто как философская позиция Розанова, а как своего рода духовно-психологический феномен. «Розановщина» предстает органическим пороком, гнездящимся в личности Василия Васильевича Розанова, но потенциально опасным для российского общества в целом. Особенно возмущало

критиков розановское свойство развивать взаимоисключающие точки зрения, и Струве объяснял в 1910 г. «реакционную розановщину» как результат нравственного дефекта: Розанов «духовно льнет ко всякой силе». Признавая в Розанове гениального стилиста, дореволюционная критика отделяла художественный метод Розанова от содержания его книг и статей — философски, политически и идеологически неприемлемых для большинства комментаторов. <…> Однако после выхода «Уединенного» и «Опавших листьев» все больше внимания обращается на поэтику Розанова, и для пропагандиста розановского творчества Виктора Ховина «розановщина» — это категория не только психологическая, но и риторическая — тип психологизма, лишенный «декламаторства», характерного для «достоевщины», — см. [БЕРШТЕЙН (II)].

В словаре литературных понятий, — см. [ЧУПРИНИН], в статье «Розановщина» заявляется, как: «Одна из наиболее влиятельных традиций, а возможно и самая влиятельная традиция в русской литературе последней трети XX века», а сам В. В. Розанов — как родоначальник целого направления русской прозы — «дневник-роман», берущего свое начало от романов В. Шкловского и Ю. Олеши 1920-х годов, до прозаических произведений последних десятилетий XX в.: книги Абрама Терца (Андрея Синявского), Дмитрия Галковского, Андрея Сергеева, Бориса Парамонова, Эдуарда Лимонова, Михаила Гаспарова и многих других.

> Тривиален и тот факт, что розановская экспериментальная форма превратилась в клише: это обычная историко-литературная динамика. Интереснее другое. Розановщина моделирует себя как маргинальный текст и автобиографического рассказчика как носителя маргинальной идентичности. Маргинальность героя-повествователя для розановщины принципиально важна: прихотливая структура нарратива служит художественной фиксации неповторимой индивидуальной субъективности автора. Главный историко-литературный парадокс розановщины видится в том, что жанр, построенный на реализации принципа маргинальности, превратился в один из центральных в русской литературе. Заметим, что парадоксальность эта соотносится с другой оксюморонной традицией — разработкой темы *«маленького* человека» в *большой* русской литературе.
>
> Однако даже став влиятельнейшим жанровым

явлением, своего рода столбовой дорогой в русской словесности, розановщина не утеряла память о идеях-фикс своего прародителя — интимности литературного письма, сексуальности (с особым вниманием к «людям лунного света») и еврействе. Более того, именно из этих тематических пластов зачастую строится идентичность повествователя в новейшей розановщине: филолог, чей мир опосредован литературой (Шкловский, Лидия Гинзбург, Синявский-Терц, М. Л. Гаспаров <…>, Жолковский), человек маргинальной сексуальности / гомосексуал (Эдуард Лимонов, Евгений Харитонов <… >), русский еврей или, наоборот, патриот-антисемит (оппозиции здесь нейтрализуются и примеров много).

<…> розановщина расцвела пышным цветом в интернет-текстах, особенно в «Живом журнале» и прочих блогах. Представляется, что здесь сыграло свою роль структурное сродство между розановским методом и возможностями нового медиума. Отмечу, например, что «делая под страницами примечания и примечания к примечаниям», Розанов предвосхитил возможности гиперлинков и интернет-форумов. И если розановский тип повествования стремится, по выражению М. Л. Гаспарова, передать мысль «многомерно разветвляющуюся в разных направлениях» и укорененную в предметно-временном контексте своего порождения — то и в этом он сходен с прагматикой записей в интернете. Интернет драматическим образом расширил возможности бытования литературных текстов «на правах рукописи» и в беспрецедентном масштабе позволил изливать интимное в мир.

Возможно, самый разительный пример жанрово-тематической инерции обнаруживается в русской гомосексуальной прозе, так густо настоенной на Розанове, что, кажется, именно в розановщине и заключается характерная особенность ее поэтики [БЕРШТЕЙН (II)].

«Розановщина» — это всегда разоблачение, в смысле публичного оголения себя перед всеми. Говоря о проституции, и явно имея в виду самого себя, Розанов утверждал, что:

В сущности, вполне метафизично: «самое *интимное* — отдаю *всем*»… Черт знает что такое: можно и убить от негодования, а можно… и бесконечно задуматься. —

«Как вам будет угодно», — говоря заглавием шекспировской пьесы. *(За нумизматикой).*

В заключении этой главы остановимся на восприятии амбивалентной фигуры Василия Розанова в эпоху Серебряного века представителями Русской православной церкви.

В «Опавших листьях» Розанов писал:

> Конечно я умру *все-таки с Церковью,* Церковь *мне неизмеримо больше нужна, чем литература* (совсем не нужна) и *духовенство все-таки всех* сословий милее. Но среди их умирая, я все-таки умру с какой-то *мукой о них*…

Розанов писал, что уже с первого курса университета он перестал быть безбожником, Бог стал для него — «мой дом», «мой угол», «родное». Если Вольтер, например, заявлял: «Мы с Господом Богом кланяемся, но бесед не ведем», то Розанов, напротив, был вполне уверен, что с Богом он на короткой ноге и собственно лишь с Ним одним то он и беседует.

> Не преувеличивая, скажу: Бог поселился во мне. <… > что бы я ни делал, что бы ни говорил или писал, прямо или в особенности косвенно, я говорил и думал собственно только о Боге: так что он занял всего меня, без какого-либо остатка, в то же время как-то оставив мысль свободною и энергичною в отношении других тем.

Вместе с тем Розанов в своих многочисленных статьях о христианстве и Православной церкви выступает как их жесткий критик. Он не приемлет мрачные раздумья христианской религии о смерти и смертной жизни, ее отрицание радостей жизни и приверженность к аскетизму, нападает на монашество и церковные институты, в первую очередь — институт брака. Черное духовенство в свете его нападок становится виновным во многих грехах — от разрушения семьи слишком жестким брачным законодательством, которое провоцирует лицемерие: люди могут иметь любовные отношения на стороне, но не в состоянии развестись даже в самой трагической ситуации, до непризнания Воскресения Христова: в одной из своих статей Розанов называет праздником монашества Страстную пятницу, Пасху же считает чужеродным для отшельничества праздником, ибо «иноки неспособны радоваться».

В статье «Церковно-общественное движение» (1906) Розанов сводит всю историю христианский Церкви к двум предложениям:

«Пришли монахи и задавили Церковь. Пришли чиновники и задавили монахов». По его мнению, — с точки зрения церкви, несомненно, кощунственному! — вина иноков состоит в выхолащивании теплой идеи «нравственности», в замене метафизической проповеди Христа монастырской темницей:

> Монашество, где «первые» и остаются «первыми», а «последние суть последние», — есть полное восстановление древнего фарисейства на новозаветной почве. Именно — фарисейства девственности и девства, не розового и юного, естественного в свой возраст каждому существу, а девства как постоянного, неразрушимого состояния, девства желтых старцев и пергаментных старух[119].
>
> Да и в целом — христианство ни есть религия всепобеждающей жизни, оно косно, бесплодно и бесчеловечно.
>
> Апокалипсис как бы спрашивает: да, Христос мог описывать «красоту полевых лилий», призвать слушать себя «Марию сестру Лазаря»; но Христос не посадил дерева, не вырастил из себя травки; и вообще он «без *зерна* мира», без — *ядер,* без — *икры;* не травянист, не животен; в сущности — не бытие, а почти призрак и тень; каким-то чудом пронесшаяся по земле. Тенистость, тенность, пустынность Его, небытийственность — сущность Его. Как будто это — только Имя, «рассказ».
>
> Ты один прекрасен. Господи Иисусе! И похулил мир красотою Своею. А ведь мир-то — Божий.
>
> Много в Евангелии притчей, но где же молитва, гимн, псалом? И почему-то Христос ни разу не взял в руки арфу, свирель, цитру и ни разу не «воззвал»? Почему Он не научил людей молиться, разрушивши в то же время культ и Храм? И о Храме явно сказав, что Он его разрушит: как и об Иерусалиме — тоже велительно предсказав, что он падет и разрушится. Разрушится такое средоточие молитв и молитвенности, какого, конечно, не было нигде еще на земле. Почему-то таинственно и неисповедимо людям никогда не пришло на ум, что Евангелие есть религиозно-холодная книга, чтобы не сказать — религиозно-равнодушная. Где не поют, не радуются, не восторгаются, не смотрят на Небо; и где вообще как-то уж очень «не похоже на рай

> первобытных человеков». Не пришло на ум никому, что если чем более всего Евангелие удивляет и поражает, то это религиозною трезвостью; близкою уже к рационализму; и где «пары» не идут ни «сверху», ни «снизу».
>
> <…>
>
> Христос *на самом деле невыносимо отяготил* человеческую жизнь, усеял ее «терниями и волчцами» колючек, чего-то рыхлого, чего-то несбыточного («О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира»).

По этой причине розановские писания вызывали тревогу представителей светских властей, надзирающих за духовной жизнью российского общества, а еще более — православных иерархов, справедливо усматривавших в нем личность для церкви вредную, а то и опасную. Например, кощунственные с точки зрения канонического богословия высказывания Розанова в книге с двусмысленным названием «В темных религиозных лучах» (1910), послужили основанием запрета, наложенном на ее появление в открытой продаже. По свидетельству секретаря Ст. — Петербургского Религиознофилософского общества С. П. Каблукова начальник Главного управления по делам печати А. В. Бельгард

> нашел в ней «и порнографию, и явную антихристианскую тенденцию» и думает, что появление ее было бы большим скандалом, ибо сейчас же все газеты перепечатали бы наиболее откровенные и «соблазнительные» цитаты из книги [ФАТЕЕВ (I). С. 664].

Отметим, что Алексей Валерианович Бельгард (1861–1942), влиятельный сановник, *входивший в* административную элиту императорской России начала XX века, был человеком весьма образованным и манией «запретительства» не страдал[120]. Мотивы, по которым он не допустил распространение «В темных религиозных лучах», были с государственно-охранительной точки зрения вполне обоснованными. Статьи и заметки в книге, призванные объяснить и разъяснить широкому читателю розановское понимание христианства, сведенные в единый текст, действительно, прочитывались «скандально» — как своего рода обвинение христианства его в «лунных», т. е. «содомских» истоках. Павел Флоренский, уловивший суть рассуждений Розанова, писал ему в своем первом большом письме, — после которого и завязалась их многолетняя переписка:

> Право же, я не верю искренности *Вашего* возмущения, подозреваю за ним совсем иную действующую причину, — нерасположение ко Христу, — лично к Нему, а затем и ко всему, что с Ним связано. Не потому Вы отталкиваетесь от христианства, что считаете его содомичным, а потому осуждаете содомизм, что подозреваете его в христианстве, христианство же не любите. Христианство же не любите, ибо оно требует самоотвержения, а Вы хуже огня боитесь всякой трагедии, всякого движения. Вы живете только настоящим. Вы хотите боготворить мир. Христианство не дает Вам сделать этого, — вот Вы раздражены на христианство <…> [121].

Трикстерское богохульство Розанова не могло не вызывать осудительной реакции у духовенства. Высказывали ее главным образом иерархи проавославной церкви. Особое возмущение у них вызывали провокативные суждения писателя в отношении деторождения, одержимость иудео-языческой идеей «священного блудодействия»[122], в корне враждебной Новому завету: «потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут» (Рим., 8:7), одобрение гомосексуальных отношений[123] и даже скотоложества, которые он допускал себе в книге «Люди лунного света» (1911). Так, например, святой праведный о. Иоанн Кронштадский, явно видя в Розанове агента-провокатора русской духовной смуты, писал 15 августа 1908 г. в своем дневнике:

> Господи, запечатлей уста и иссуши пишущую руку у В. Розанова, глаголящего неправильную хулу на Всероссийский Киевский съезд миссионеров [ДНК-ИоК] [124].

Тремя годами позже имело место обращения епископа Саратовского Гермогена (Долганева) в святейший Синод с требованием предания его, как «явного еретика», церковному отлучению.

> 27 февраля 1911 года в своем рапорте Синоду Гермоген писал: «У нас в Саратове в книжных магазинах „Нового времени“ стали теперь продавать брошюру В. Розанова „Русская церковь. Дух. Судьба. Ничтожество и очарование“. Брошюра анонсируется заманчивым объявлением — „Освобождена от ареста по решению С. Петербургской Судебной палаты“. Такого рода анонс

привлекает к брошюре внимание со стороны общества». 16 июня 1911 года тот же Гермоген направил Синоду доклад и о другой книге Розанова — «Люди лунного света», в которой автор, «воспевая гимны „священным блудницам“, проповедует разврат, превозносит культ Молоха и Астарты, осмеивает евангельское учение о высоте девства, восхваляет язычество с его культом фаллоса… извращает смысл монашества и клевещет на него и издевается над духовенством».

Требуя изъятия этих книг из обращения и отлучения автора от церкви с запрещением в дальнейшем его «антиморальной литературной деятельности», Гермоген, ссылаясь на Евангелие, предлагал «предать его сатане во изможднение плоти…». Что под этим конкретно подразумевал епископ, остается неясным.

Дело с докладом Гермогена тянулось год за годом. Синод не спешил с отлучением Розанова, памятуя, очевидно, неудачу с отлучением Льва Толстого. В сентябре 1914 года Синод вновь рассматривал рапорт и доклад к тому времени уже бывшего Саратовского епископа Гермогена, но окончательного решения не принял.

Наступил 1917 год. В июне Синод снова обратился к рапорту и докладу Гермогена, требовавшего «пресечение возможности широкого распространения этих книг», хотя тиражи были давно распроданы. При наступившем бессилии судебной власти приводить в исполнение свои решения Синод счел за благо закрыть это дело, сославшись на постановление Временного правительства о свободе печати и «воспрещения применения к ней мер административного воздействия» [НИКОЛЮКИН. С. 123].

Вспоминая первую свою встречу с Г. Е. Распутиным, В. В. Розанов в письме Э. Э. Голлербаху от 6 октября 1918 г. приводит небезынтересные факты на сей счет:

Кстати, знаете ли Вы таинственное слово, какое мне сказал Григорий Распутин? Но сперва о слове Феофана[125], «праведного» (действительно праведного) инспектора Духовной Академии в СПб. Сижу я, еще кто-то, писатели, у архимандрита (и цензора «Нов<ого>Пути») Антонина[126]. Входит — Феофан, и % часа повозившись — ушел. Кажется, не он вошел, а «мы вошли». Когда Антонин спросил его: «Отчего Вы ушли

скоро», он ответил: *«Оттого,* что Розанов вошел, а он — дьявол». Теперь — Распутин <…> Я и спрашиваю его: «Отчего вы *тогда,* Григорий Ефимович, ушли так скоро?» (от отца Ярослава <…>). Он мне ответил: «Оттого, что *я тебя испугался».* Честное слово. Я опешил.

В этом же письме Розановым описывается поведение Распутина при их первой встрече[127]:

> Я помню, он вошел. Я — уже сидел. Ему налили стакан чаю. Он молча его выпил. Положил боком на блюдечко стакан и вышел, ни слова не сказав хозяевам или мне. Но если это — *так,* если не солгал в танцующей богеме, притом едва ли что знал (наверное — *не знал)* об Аписах и Древности: но как он мог, *впервые в жизни* меня *увидев* и не произнеся со мною даже одного слова, по одному *виду, лицу* (явно!) определить *всего меня* в ноуменальной глубине, — в той *глубине, в какой и сам я* себя не сознавал, особенно — не сознавал еще тогда. Я знал, что реставрирую Египет; все в атласах его (ученые экспедиции) было понятно; я плакал в Публичной Библиотеке, говоря: «да! да! да!» Так бы и я сделал, нарисовал, если бы «пришел на мысль рисунок», но «самого рисунка не было на мысли», не было дерзости в моей мысли, смелости, храбрости выговорить: а чувство было уже… даже и до поцелуя Алисовых яиц. То вот — Гришкин испуг: не есть ли это уже Гришино Чудо. Чудо — ведения, уже — сквозь землю, и скорее — моего будущего, нежели (тогда) моего «теперешнего». Согласитесь сами, что это напоминает или вернее что это «истинствует» «сану Аписа» в его какой-то вечной истине. Т. е. что я + Гришка, Гриша + Апис есть что-то «в самом деле», а не миф [128].

Анализируя реакцию церковных и околоцерковных кругов в отношении фигуры Розанова, нельзя не отметить присущую ей двойственность. С одной стороны, он — похаб, блудодей, кощун и даже ересиарх[129], а с другой — в Духе, трепетно-родной и глубоко православный человек. Да и как можно обвинять в безбожии человека, писавшего:

> Что же я скажу (на т. с.) Богу о том, что Он послал меня увидеть?
>
> Скажу ли, что мир, им сотворенный, прекрасен?
>
> Нет.

Что же я скажу?

Б. увидит, что я плачу и молчу, что лицо мое иногда улыбается. Но Он ничего не услышит от меня («Опавшие листья. Короб первый»).

Зинаида Гиппиус в очерке «Задумчивый странник: О Розанове» пишет:

> Да, опасным «еретиком» был Розанов в глазах высшей православной иерархии. Почему же все-таки духовенство, церковники, сближались с ним как-то легче, проще, чем с кем бы то ни было из интеллигентов, ходили к нему охотнее, держали себя по-приятельски?
>
> «Православие» видело «еретичество» Розанова, и просто «безбожием» не затруднялось его называть. В глубины не смотрело [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 152].

В этом плане весьма показательными являются отношения, в которых состояли Василий Розанов и «главный идеолог» царствования Николая II, Оберпрокурор Святейшего Синода Константин Победоносцев[130]. Существует мнение, что эти оригинальные мыслители в глубине души уважали друг друга, несмотря на эмоциональные и, иной раз, грубые отзывы друг о друге. В частности К. П. Победоносцев считал В. В. Розанова человеком курьезным и «не совсем нормальным», говорил, что «у Розанова не все дома» и что он является «поклонником собачьего брака». Со своей стороны, В. В. Розанов называл К. П. Победоносцева «червем», точившим Русскую Церковь и доведшим Россию до революции, Мукдена и Цусимы).

Однако Победоносцев:

> По воспоминаниям С. Н. Дурылина, знал и «по благородству своему, молчал», о том, что Розанов был двоеженцем. И не будучи разведенным с А. П. Сусловой, был тайно обвенчан в церкви с В. Д. Бутягиной (Розановой), что, в случае открытия, грозило бы ему по закону «разлучению с женой, с детьми и ссылке на поселение»[131]. К тому же, как признавал сам Василий Васильевич, несмотря на то, что он «засыпал» массу корост «за воротник» духовенства, но, между тем, *«кто знал меня,* да и *из не знавших — многие* отнеслись — „отвергая мои идеи“, враждуя с ними в печати и устно — не только добро ко мне, но и любяще», относя к подобным людям, в том числе, и Победоносцева, который не поставил «ни одного препятствия и никакой

задоринки мне в писаниях», хотя мог бы, так как, по мнению Розанова, знал, что по отношению к Церкви он «нравственно прав» [СОЛНЕВ. С. 32–34].

А вот свидетельство самого Розанова на сей счет: в письме о. П. А. Флоренскому от 20 сентября 1910 г. (СПб) он говорит:

> «Мою историю» <т. е. двоеженство — *М. У.*>, оказывается, все знали: Рачинский (учитель) — от меня. Победоносцев (с Рачинским на «ты»), митр. Антоний и, кажется, «весь святейший Синод» (оказывается, по письму летом ко мне — *Никон Вологодский* знает, коего в жизни я ни разу не видал). *Все* ко мне лично необыкновенно хорошо относились, *чувствовал,* что любят меня (м<итрополит> Антоний, и — почти уверен — Победоносцев; Рачинский — сухарь — нет) [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 249].
>
> Нападая на церковь за ее историческую закостенелость, Розанов, однако же, сказал много теплых слов в адрес рядового священства. Простые «церковники», как пишет Зинаида Гиппиус, приятельствовали с Розановым, прощая резкие выпады по их адресу, вот почему: он, любя всякую плоть, обожал и плоть церкви, православие, самый его быт, все обряды и обычаи. Со вкусом он исполняет их, зовет в дом чудотворную икону и после молебна как-то пролезает под ней (по старому обычаю). Все делает с усердием и умилением.
>
> За это то усердие и «душевность» Розанова к нему и благоволили отцы. А «еретичество»… да, конечно, однако ничего: только бы построже хранить от него себя и овец своих [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 153].

Из лиц духовного звания Розанов, помимо о. Павла Флоренского, необыкновенно высоко ценил старорусского (а затем новгородского) протоиерея о. А. П. Устьинского:

> Как я люблю его, и непрерывно люблю, этого мудрейшего священника наших дней, — со словом твердым, железным, с мыслью прямой и ясной[132] [РОЗАНОВ (I). С. 43]

С Александром Устьинским, которого М. М. Пришвин вывел в своем рассказе «Отец Спиридон», Розанов состоял в переписке вплоть до своей кончины, см. об этом [ВОРОНЦОВА (II)]. Кроме

того, он публиковал в разных изданиях его письма, касающиеся проблем пола, брака, семьи и сопутствующих вопросов. Они, эти письма, как бы обеспечивали богословскую поддержку и теоретическую базу его собственным статьям и книгам на эту тему. Андрей Белый писал в книге «Отцы и дети русского символизма»:

> «Когда Розанов пишет о поле, он сверкает… Хватаясь за любую неинтересную тему, незаметно свертывает в излюбленную сторону. Тогда он бережно прибирает свою тему: тут вставит совершенно бесцветное письмо какого-то священника, наставит восклицательных знаков, снабдит сверкающим примечанием и вдруг от совершенно обыденных слов потянутся всюду указательные пальцы в одну точку…»
>
> «Какой-то священник» — это наш Устьинский, а бесцветными его письма никак на самом деле назвать нельзя. Вот, например, отрывок из письма-статьи о раздвоенности семейной жизни и иронически-скептическом отношении русских людей к самой идее «спасения в семье»: «…Откуда же такое настроение в русском обществе? Оно создалось веками вследствие преобладания в обращении аскетической литературы, в которой всегда и постоянно господствовал идеал девственности, монашества и отшельничества и в которой ни разу, в качестве идеала христианского совершенства, не была выставлена христианская семья. Всюду развевался монашеский флаг и нигде и никогда — флаг христианской семьи…»[133]

Весьма примечательно, что причаститься перед смертью Розанов пожелал не у своего высокомудрого друга-философа Флоренского, а у другого о. Павла — простого сельского батюшки.

Глава II
Василий Розанов о себе и его современники о нем и его философии

Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные.

Ап. Павел (1 Кор. 11:19)

Я не либерал, не консерватор, не постепеновец, не монах, не индифферентист… Я хотел бы быть свободным художником и — только <…> Фирму и ярлык я считаю предрассудком. Мое святая святых — это человеческое тело, здоровье, ум, талант, вдохновение, любовь и абсолютнейшая свобода <…>.

А. П. Чехов—
Ф. Н. Плещееву,
04.10.1888 г.

Наша консервативная часть общества не менее говенна, чем всякая другая. Сколько подлецов к ней примкнули…

Ф. М. Достоевский

О себе и жизни своей Василии Розанов, как никто другой, писал много и, что называется «со вкусом». Вся его беллетристика — это, в сущности, интимный дневник.

И о Розанове, как прозаике, публицисте и мыслителе, писали многие, причем еще при его жизни. Затем последовали многочисленные воспоминания современников, публиковавшиеся на Западе, в эмигрантских изданиях, — см. [ФАТЕЕВ (II)].

Наиболее подробным опытом критико-биографического исследования его личности и творчества вплоть до постсоветской

эпохи оставалась книга искусствоведа, литературного критика и мыслителя Эриха Голлербаха «В. В. Розанов. Жизнь и творчество», увидевшая свет в 1922 г.[134] [ГОЛЛЕРБАХ]. Книга Голлербаха — свидетеля времени, к тому же доброго знакомого писателя, несомненно — шедевр в жанре литературного портрета. Автору удалось нарисовать:

> «лицо» Розанова, т. е. цвет, запах и мелодии его изумительной души, в одних проявлениях чарующей нас, в других — заставляющей содрогаться.

Дополнительную ценность этой книги придает и то, что первый ее вариант успел прочесть и прокомментировать сам Василий Розанов. Голлербах пишет по этому поводу:

> Осенью 1918 г. появилась моя книга «В. В. Розанов. Личность и творчество; Опыт критико-биографического исследования», в которой давался краткий обзор жизни и деятельности В. В., составленный очень конспективно, разбросанно и недостаточно вдумчиво. Тем не менее, Розанов остался доволен этой несовершенной работой, а отдельные замечания, характеризующие его индивидуальность, казались ему необычайно верными и меткими [ГОЛЛЕРБАХ. С. 89].

И хотя с конца 1980-х гг. в России вышло несколько книг о Розанове биографического характера — [ВАРЛАМОВ], [ГРЯКАЛОВ], [НИКОЛЮКИН], [РАВКИН], [СУКАЧ (I)], [ФАТЕЕВ (I) и (III)] и др., а на Западе — в Германии его фундаментальная научная биография [GRUBEL] (2019), работа Голлербаха остается непревзойденной по глубине анализа личности писателя. Такая оценка дается самим Розановым в письмах к писателю:

> Я так счастлив, милый Эрих, что Вы обо мне пишите: это не «удовольствие», а именно счастие. К чему скрывать, лукавить. «Не **нужно** этого, не нужно». Это бяка.
>
> Вы могли бы, и м. б. Вы только один могли бы вполне раскрыть мою личность в критико-биографическом очерке.
>
> Как я благодарен Вам за конкретизм, за это отсутствие невозможной подлой алгебры, которою историки и биографы покрывают не только святыню истории, но наконец и живые человеческие лица.

Как же Вы связались «биографией обо мне» со мною? Да ведь лишь пошлый и глупый человек возьмется за биографию абстрактно. Конечно, всякий выберет «биографию» по «себе». Что же значит это «по себе». Да и значит только то одно, что «я понимаю его», «понимаю во всем» и говорю «п. ч.» в тайне свою думу говорю. Говорю все, до чего дошел мой ум, мое постижение вещей и, в тайне и глубине, всякая «биография» есть «автобиография». Без этого она невозможна…

Что может быть выше, что может быть счастливее, как еще при жизни увидать, узнать, увидеть и наконец п рочесть, как ты совершенно понят и растолкован даже для других (читатели) так именно, как понимаешь сам себя. Тут даже если и будут преувеличения (я их очень боюсь), то ведь «не мало же я и трудился». Преувеличения поганы только «не в том стиле» (обо мне всегда бывали именно «не в том стиле»): но преувеличения в стиле «описываемого автора» ость просто вознаграждение за труд жизни [ГОЛЛЕРБАХ. С. 89–92].

Об их личном знакомстве Эрих Голлербах пишет следующее:

Первая встреча моя с Розановым состоялась в Вырице (М. В. Р. ж. д.), у него на даче, куда я приехал 23 июля 1915 г., в ответ на его письменное предложение познакомиться. <…> Я почему-то ожидал увидеть полного, обрюзглого «Обломова», с рыжей шевелюрой и голубыми глазами. А увидел как раз противоположное: прямого, бодрого, скорее худощавого, чем полного человека с седой головой, — изжелта седыми усами и бородкой.

<…>

В Розанове все показалось мне тогда необычайным, кроме внешности. Внешность у него была скромная, тусклая, тип старого чиновника или учителя; он мог бы сойти также за дьячка или пономаря. Только глаза — острые буравчики, искристые и зоркие, казались не «чиновничьими» и не «учительскими». Он имел привычку сразу, без предисловий, залезать в душу нового знакомого, «в пальто и галошах», не задумываясь ни над чем.

Вот это «пальто и галоши» действовали всегда

ошеломляюще и не всегда приятно. В остальном он был восхитителен: фейерверк выбрасываемых им слов, из которых каждое имело свой запах, вкус, цвет, вес, — нечто незабываемое. Он был в постоянном непрерывном творчестве, кипении, так что рядом с ним было как. то трудновато думать: все равно в «такт» его мыслям попасть было невозможно, он перешибал потоком собственных мыслей всякую чужую и, кажется, плохо слушал. Зато слушать его было наслаждением.

Он нисколько не «играл роли» знаменитого писателя, <вокруг которого <…> года три — четыре тому назад (до его исключения из Религиозно-философского Общества в 1913 г.[135]) — группировалась петроградская аристократия ума и таланта, — человека, в кабинете которого велись, как выразился один свидетель, разговоры «изумительные», по содержанию — единственные в Европе, единственные по самобытности и пламенности тем.>, не рисовался, не кокетничал. Во всем был прост, непринужден, не страшась бестактности и «дурного тона». В нем часто бывали резкие переходы от одного настроения к другому, от нежности к раздраженности, от грусти к веселости. Мысль его (в разговоре) всегда шла как-то зигзагами, толчками. Иногда он говорил что-нибудь неожиданное и очень странное, так что казался юродивым, чудаком, ненормальным [ГОЛЛЕРБАХ. С. 78–88].

В отношении последнего голлербаховского замечания интересным представляется дневниковая запись от 3 октября 1935 г. Михаила Пришвина — ученика Розанова по Елецкой гимназии, исключенного им из нее за дерзость с «волчьим билетом», а в последствие его хорошего знакомого и горячего почитателя. Он отметил для себя, что

> юродство церковью допускалось неохотно, и правильно: с ним легко попасть на путь своеволия демонизма (хороший пример сам Розанов) [ПРИШВИН-ДН-3. С. 805].

Хорошо знавший Розанова, ценивший его гений, но при этом горячо с ним полемизировавший Николай Бердяев, воссоздавая образ своего оппонента, писал:

> В нем были типические русские черты, и вместе с тем он был ни на кого не похож. Мне всегда казалось,

что он зародился в воображении Достоевского и что в нем было что-то похожее на Федора Павловича Карамазова, ставшего гениальным писателем. По внешности, удивительной внешности, он походил на хитрого рыжего костромского мужичка. Говорил пришептывая и приплевывая. Самые поразительные мысли он иногда говорил вам на ухо, приплевывая [БЕРДЯЕВ (I)].

В достаточно обширной галерее литературных портретов Василия Розанова, исполненных свидетелями времени, сравнительно мало известной является зарисовка Осипа Дымова — русско-еврейского беллетриста, драматурга и сатирика, популярного в 1900-х годах Серебряного века. В его описании:

Розанов выглядел скорее, как провинциальный священник или сторож маленькой сельской церквушки. Был он худ. Среднего роста. С редкими волосами цвета соломы. Маленькой козлиной бородкой и глазами. Скрытыми за очками с толстыми линзами. Разочарование. Которое я испытал при встрече с ним, усиливалось его речевым дефектом. О таких, как он, в России говорили. Что у них язык не помещается во рту. Розанов не произносил, как нужно, звуков Ш и С. Не знаю почему. Но шепелявость в любом языке производит комическое впечатление. В случае Розанова, однако, было в этом что-то обладающее выразительной силой. Что было тому причиной — объяснить не берусь.

Писатель, драматург и публицист Осип Дымов, 1910-е, гг.

> Вскоре я начал встречать его часто и в разных местах — у моих друзей, на публичных собраниях, и всякий раз наблюдал, как собравшиеся тесно жались к нему, стремясь не пропустить ни одного его слова — что он сказал? Несколько раз я бывал в его доме — обычная удобная квартира чистая и опрятная уютная. Варвара, жена Розанова в его публичной жизни принимала мало участия, а его приёмная дочь[136], бледная, худенькая и болезненная на вид девушка, и того меньше. Примечательно то, как Розанов встретил меня. Дело было не столько в его словах, сколько в поведении. Во время нашей беседы Розанов не переставал дотрагиваться до моих рук, плеч, шеи, как будто он был доктор или, пуще того, массажист, пытающийся обнаружить больные или здоровые места в моём теле. Мне объяснили, что он делал это всегда, когда входил в контакт с молодыми людьми, устанавливая таким образом, насколько те здоровы крепки и, главное, сексуальны. Зачем это было ему нужно? Для него здесь скрывались своя красота, эстетика, мораль, религия. Здесь им двигал не один только теоретический и философский интерес, он придавал этому опыту вполне практический смысл, как вещи, значимой самой по себе [ДЫМОВ. С. 118].

И внешность Розанова, и манера его поведения на людях

делали его фигуру весьма схожей с часто встречавшейся в русских литературно-художественных кругах той эпохи типажом «юродствующий». Вот, например, портретная зарисовка Розанова, исполненная Андреем Белым, человеком тоже в быту отнюдь нестандартным, имевшим репутацию эксцентричного оригинала:

> Раз, когда с Гиппиус перед камином сидели с высокой *«проблемой»* звонок: из передней в гостиную дробнобыстро просеменил, дрожа мягкими плотностями, невысокого роста блондин с легкой проседью, с желтой бородкой, торчком, в сюртуке; но кричал его белый жилет, на лоснящемся, дрябло-дородном и бледно-морковного цвета лице глянцевели очки с золотою оправой; над лобиной клок мягких редких волос, как кок клоуна; голову набок клонил, скороговорочкою обсюсюкиваясь <…>.
>
> <…> севши на низенькую табуретку под Гиппиус, пальцами он захватывался за пальцы ее, себе под нос выбрызгивая вместе с брызгой слюной свои тряские фразочки, точно вприпрыжку, без логики, с тою пустой добротою, которая — форма поплева в присутствующих; разговор, вероятно, с собою самим начал еще в передней, а может, — на улице; можно ль назвать разговором варенье желудочком мозга о всем, что ни есть: Мережковских, себе, Петербурге? Он эти возникшие где-то вдали отправленья выбрызгивал с сюсюканьем, без окончания и без начала; какая-то праздная и шепелявая каша, с взлетанием бровей, но не на собеседника, а над губами своими; в варении предметов мыслительности было наглое что-то; в невиннейшем виде — таимая злость.
>
> Меня поразили дрожащие кончики пальцев: как жирные десять червей; он хватался за пепельницу, за колено З. Н., за мое; называя меня Борей, а Гиппиус — Зиночкой; дергались в пляске на месте коленки его; и хитрейше плясали под глянцем очковым ничтожные карие глазки.
>
> Да, апофеоз тривиальности, точно нарочно кидаемой в лоб нам, со смаком, с причмоками чувственных губ, рисовавших сладчайшую, жирную, приторно-пряную линию! И мне хотелось вскрикнуть: «Хитер нараспашку!» Вдруг, бросив нас, он засопел, отвернулся, гребеночку вынул; пустился причесывать кок; волоса стали гладкие, точно прилизанные; отдалось

мне опять: вот просвирня какого-то древнего храма культуры, которая переродилась давно в служащую при писсуаре; мысли же прядали, как пузыри, поднимаясь со дна подсознания, лопаясь, не доходя до сознания, — в бульках слюны, в шепелявых сюсюках [БЕЛЫЙ. С. 476–477].

С точки зрения детализации портретной характеристики Розанова представляется интересным такой вот фрагмент из воспоминаний о нем Пришвина:

Я встретился с ним в первом классе елецкой гимназии как с учителем географии. Этот рыжий человек с красным лицом, с гнилыми черными зубами сидит на кафедре и, ровно дрожа ногой, колышет подмостки и саму кафедру. Он явно больной видом своим, несправедливый, возбуждает в учениках младших классов отвращение, но от старших классов, от осьмиклассников, где учится, между прочим, будущий крупный писатель и общественный деятель С. Н. Булгаков, доходят слухи о необыкновенной учености и даровитости Розанова, и эти слухи умиряют наше детское отвращение к физическому Розанову.

Мое первое соприкосновение с ним было в 1886 г. Я, как многие гимназисты того времени, пытался убежать от латыни в «Азию». На лодке по р<еке> Сосне я удирал и, конечно, имел судьбу всех убегающих: знаменитый в то время становой <…> ловит меня верст за 30 от Ельца. Насмешкам гимназистов нет конца: поехали в Азию, вернулись в гимназию. Всех этих балбесов, издевающихся над мечтой, помню, сразу унял Розанов: он заявил и учителям, и ученикам, что побег этот не простая глупость, напротив, показывает признаки особой высшей жизни в душе мальчика. Я сохранил навсегда благодарность к Розанову за его смелую, по тому времени необыкновенную защиту. Но тот же самый Розанов изгнал меня за мальчишескую дерзость из 4 класса, оставляет в душе моей след, который изгладился только после того, как много лет спустя я нашел себе удовлетворение в путешествиях и занялся литературой. Мы встречаемся с Розановым уже в 1908 г<оду> как члены С<анкт>-П<етербургского> религ<иозно>-фил<ософского> общества. Розанов, уже седой и благообразный старик, кается мне в своих грехах с молодежью, сознается, что был тогда в тяжелых личных

условиях, и если бы не нашел себе выхода в столицу, то кончил бы плохо в Ельце [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 108–109, 124].

Для полноты собирательного портрета В. В. Розанова приведем пришвинскую характеристику его как писателя и мыслителя:

> И еще одно удивительное единство во мне — Розанов. Он своей личностью объединяет всю мою жизнь, начиная со школьной скамьи: тогда, в гимназии, был он мне козел, теперь в старости герой, излюбленнейший, самый близкий человек [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 124].
>
> <…> Русский Ницше, как называют Розанова, был глубочайший индивидуалист, самовольник, величайший враг того среднеарифметического общественного деятеля. Он позволял себе все средства, чтобы отстоять свою индивидуальность, как в жизни, так и в литературе. Во всей русской и, может быть, мировой литературе нет такого писателя, который мог бы так обнажаться[137]. Исповедь Руссо — ничто. В Рел<игиозно>-фил<ософском> обществе Розанов выступал со своим страшным вопросом к Богу нашей эры — ко Христу.
>
> <…>
>
> …он мог писать и о рукоблудии и подробно описывать свои отношения к женщине, к жене, не пропуская малейшего извива похоти, выходя на улицу вполне голым — он мог!
>
> И вот этот-то писатель, бывший моим учителем в гимназии, В. В. Розанов (больше, чем автор *Капитала)* научил, вдохнул в меня священное благоговение к тайнам человеческого рода.
>
> Человек, отдавший всю свою плоть на посмешище толпе, сам себя публично распявший, прошел через всю свою мучительную жизнь святостью пола, неприкосновенно — такой человек мог о всем говорить [ПРИШВИН-ДН. С. 8 и 10].

Дочь Розанова Татьяна Васильевна в «Воспоминания об отце — Василии Васильевиче Розанове и всей семье», подробно описывая атмосферу повседневной личной жизни Розанова, отмечает такую вот любопытную деталь его психологического портрета:

> Василий Васильевич приходил иногда со службы

расстроенный, чем-нибудь его обидели, и он дома плакал, ложился в кровать и плакал, как ребенок [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 113].

Она также пишет, что любивший общество Розанов, после обструкции, которой он подвергся со стороны своего круга общения за антисемитские политически мотивированные статьи в эпоху «дела Бейлиса», последние шесть лет своей жизни находился практически в изоляции:

> После дела Бейлиса и исключения папы из Религиозно-философского общества у нас почти никто не бывал, и воскресные вечера как-то сами собой прекратились. А бывало, раньше, до 1910 года, в воскресенье собиралось у нас гостей человек до тридцати еженедельно, а особенно много было в мамины именины и в новый год в папины именины. Их справляли торжественно, с портвейном, вкусными закусками, дорогими шоколадными конфетами и тортами. Шампанское в нашей семье пили только в 12 часов под новый год. Помню, на этих вечерах бывал Валентин Александрович Тернавцев, Иван Павлович Щербов со своей красивейшей женой, священник Акимов, философ Столпнер, для которого специально ставился графин водки; из Москвы изредка наезжал Михаил Васильевич Нестеров, всегда в строгом черном сюртуке, молчаливый и спокойный, а мы как-то его все чтили и радовались ему. Незабвенный Евгений Павлович Иванов, друг Блока[138], — и много случайного народа всех толков и мастей; от монархистов до анархистов и богоискателей включительно. Говорили о литературе, живописи, текущих событиях, поднимались горячие споры [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 53].

Потом тональность разговоров о Розанове в его круге общения как-то все больше и больше приобретала осудительный характер. 27 декабря 1910 г. Блок заносит в свою записную книжку:

> …болезненные все рассказы о Розанове. Все, что о нем слышишь в последнее время («Русское слово», Мережковские, Руманов, Ремизов) — тягостно [БЛОК. С. 73].

Из внешних привычек В. В. Розанова все свидетели времени

отмечают постоянное, почти непрерывное курение:

> он чуть ни не весь день набивал папиросы, коротенькие, с закрученным концом и курил их одну за другой. Своеобразна была его манера ходить — шмыгающая, словно застенчивая, но прямая. Сидел он, обычно, поджав под себя одну ногу и тряся непрерывно другой ногой.
>
> <…>
>
> Новых писателей, «молодых», Розанов почти не читал и был к ним равнодушен. <…> В библиотеке В. В. была особая полка, на которой стояли, кроме его собственных сочинений (переплетенных кем-то в роскошные красные кожаные переплеты) — «Столп и утверждение истины» Флоренского, «Русские ночи» В. Одоевского и еще что-то, все в одинаковых переплетах. Любимыми его писателями после Достоевского были Н. Страхов и Лесков.
>
> Менее определенно было отношение Розанова к искусству изобразительному. Разумеется, он немало понимал в этой области, «чуял» прекрасное, как никто, но особых пристрастий и верований, кажется, не имел.
>
> <…>
>
> Очень дорог ему и близок был весь «Мир Искусства». Сам, не будучи «эстетом», он умел ценить «эстетизм» в других. Древность, античное искусство, классицизм повергали его в умиление. Отсюда — любовь к нумизматике, особенно к древнегреческим монетам. Была у него монета с «Афиной, окруженной фаллосами», предмет частого любования и нескончаемой радости.
>
> <…>
>
> Типично для Розанова, что в разговорах о литературных и общественных деятелях, он больше всего интересовался личностью, «лицом» данного человека. — «А как он выглядит?
>
> Сколько лет ему? Женат? Дети есть? Как живет? Состоятельный пли бедняк?» «Физиология» человека занимала его в первую голову. Отсюда он выводил все остальное. <…>
>
> Вообще в человеке он прежде всего любил и почитал человека, а уж потом его «шкуру» и «разные разности».
>
> Проблема пола (в аспекте религиозно-философском) была любимою темою разговоров Розанова[139]. Но он предпочитал говорить на эту тему «с глазу на глаз», а не

в большом обществе.

«Вообще, знаете, об этом нужно говорить „шепотом“ (он понизил голос и весь как-то сжался), „шепотом“, как о самом тайном, о священном… А мы горланим, книги пишем, бесстыдники» [140]. <…>

Насмешник он был большой руки. Злая издевка не была ему свойственна, сарказм его был добродушен, но в известных случаях неумолим.

Насколько отчетливы были литературные симпатии и антипатии Розанова, настолько трудно разобраться в его общественно-политических вкусах. «Когда начальство ушло», он принялся бранить начальство. Когда оно снова «пришло», он стал критиковать его врагов. То восторгался революцией, то приходил в умиление от монархического строя. Очень любопытно было в Розанове совмещение психологического юдофильства с политическим антисемитизмом.

Вообще в консервативном лагере Розанов очутился случайно[141], вовсе не стремился «пристроиться» там, а просто «пригнало течением» к правому берегу. — Я писатель, а не журналист, — говорил не раз В. В., — «и мое дело писать, а куда берут мои статьи — мне все равно» [ГОЛЛЕРБАХ].

Розанов, действительно, публично заявлял, что:

…мне ровно наплевать, какие писать статьи, «направо» или «налево». Все это ерунда и не имеет никакого значения,

— ив подтверждении этой манифестации:

Сотрудничал <…> в очень многих журналах и газетах, — всегда без малейшего внимания к тому, какого они направления и кто их издает. Всегда относились ко мне хорошо. Только консерваторы не платили гонорара или задерживали его на долгие месяцы <…>. Сотрудничая, я чуть-чуть приноровлял статьи к журналу, единственно, чтобы «проходили» они: но существенно вообще никогда не поддавался в себе. Но от этого я любил одновременно во многих органах сотрудничать <…>. Мне ужасно надо было, существенно надо, протиснуть «часть души» в журналах радикальных: и в консервативнейший свой период, когда, оказывается, все либералы были возмущены мною, я попросил у Михайловского участия в «Русск<ом> богатстве». <…> Михайловский отказал, сославшись:

«Читатели бы очень удивились, увидав меня вместе с Вами в журнале». Мне же этого ничего не приходило в голову [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 41].

Как уже говорилось, такого рода декларации служили поводом для шквала обвинений в адрес Розанова, подчас весьма оскорбительных и глумливых. Примечательно, что даже «рыцарь русской литературы»[142] Федор Фидлер, очень сдержанный в своих личных оценках и доброжелательно настроенный по отношению к русским литератором человек, характеризовал Василия Розанова не иначе как «мерзавец»[143]. Вот, например его запись в Дневнике от 13 сентября (31 августа) 1913 г.:

Вчера — именины Измайлова. Когда я стал подниматься к нему, то увидел, что на лестничной ступеньке сидит пьяный Куприн, прислонившись спиной к стене <…>. Увидев меня, Куприн залепетал: «А!.. Давай сюда твой альбом!» Но я прошмыгнул наверх. Минут через пять явилась и эта компания. Куприн тут же направился к буфету; он хмелел все заметней. Увидев мерзавца Розанова (которого он здорово разделывал в своих эпиграммах), он попросил, чтобы его представили. Я испугался, что он залепит ему оплеуху, но вместо этого, пожав ему руку, он сказал: «Давайте поцелуемся!» — и прижался лицом к его лицу. Я слышал, как Розанов произнес комплимент по поводу его таланта, но также и упрек — в связи с его пьянством. До скандала дело не дошло [ФИДЕР].

Защищая Розанова от нападок критиков и недоброжелателей в статье «Стилизация и стиль», Владимир Ильин, явно никак того не желая, подчеркивает трикстерский характер его фигуры на российской литературной сцене. Он пишет:

В. В. Розанов <…> — вот уж можно сказать, что над этой, быть может, самой замечательной литературной фигурой XX века насмеялся и надругался всяк, кому только не было лень <…>. Напрасный труд! Более, чем кто-либо другой, надругался над собою сам Розанов <…>. <Тем самым он показал> бездарн<ым> насмешникам, <…> как следуетталантливо смеяться над уродством своего ближнего и прежде всего — над самим собою.

«Удивительно противна мне моя фамилия. Всегда с таким чужим чувством подписываю *В. Розанов* под

статьями. Хоть бы *Руднев, Бугаев,* что-нибудь. Или обыкновенная русская: *Иванов.* Иду раз по улице. Поднял голову и прочитал:

„Немецкая булочная Розанова“.

Ну, так и есть: все булочники *Розановы,* и, следовательно, все *Розановы* булочники. Что таким дуракам (с такой глупой фамилией) и делать? Хуже моей фамилии только Каблуков: это уж совсем позорно. Или *Стечкин* (критик „Русского вестника“, подписывавшийся *Стародумом):* это уж совсем срам. Но вообще ужасно неприятно носить самому себе неприятные фамилии. Я думаю, *Брюсов* постоянно радуется своей фамилии.

Поэтому

Сочинения В. Розанова меня не манят. Даже смешно.

Стихотворения В. Розанова совершенно нельзя вообразить. Кто будет читать такие стихи?

— Ты что делаешь, Розанов?

— Я пишу стихи.

— Дурак! Ты бы лучше пек булки.

Совершенно естественно.

Такая неестественно отвратительная фамилия дана мне в дополнение к мизерабельному виду. Сколько я гимназистом простаивал (когда ученики разойдутся из гимназии) перед большим зеркалом в коридоре — и сколько тайных слез украдкой пролил. Лицо красное. Кожа какая-то неопрятная, лоснящаяся (не сухая). Волосы прямо огненного цвета (у гимназиста) и торчат кверху, но не „благородным ежом“ (мужской характер), а какой-то поднимающейся волной, совсем нелепо, и как я не видал ни у кого. Помадил их, и все — не лежат. Потом домой приду и опять в зеркало (маленькое ручное): „Ну, кто такого противного полюбит?“ Просто ужас брал: но меня *замечательно любили товарищи,* и я всегда был „коноводом“ (против начальства, учителей, особенно против директора).

Но в душе я думал:

— Нет, это *кончено.* Женщина меня *никогда не полюбит никакая.* Что же делать? *Уходить в себя, жить с собою для себя* (не эгоистически, а духовно), *для будущего.* Конечно, побочным образом и как „пустяки“, внешняя непривлекательность была причиною самоуглубления» («Уединенное»).

Ко всему этому окончательный комментарий:

«Цинизм *от страдания*… Думали ли вы когда-

нибудь об этом?» <…>

…Розанов, конечно, гениален. И ему, быть может, разрешается, как и всякому большому дару, иметь совершенно особые отношения к своему Творцу, совершенно особое «стояние» перед Ним. Розанов, конечно, философ религии. Но, приняв во внимание его литературный гений, которому свойственно приходить к новым мыслям также и через художество стиля, его следует одновременно отнести к царству русского слова и к царству русской национальной мысли [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 408–409]́.

В свою очередь Эрих Голлербах, рассуждая на тему о «цинизме Розанова», пишет:

Никто не станет обвинять Розанова в пошлости, но часто обвиняют его в цинизме. И это почти похвала, потому что цинизм и пошлость по существу — категории разнородные: посредственные натуры не способны на цинизм, но прекрасно владеют пошлостью. Цинизм все-таки требует для произрастания хорошей почвы. Цинизм, сказал бы я, вырастает на почве духовного обилия. Это болезненная реакция на уродства и гримасы жизни… Реакция болезненная, но требующая смелости и остроумия. Близорукие наблюдатели зачастую смешивают цинизм с пошлостью. Пошлость можно сравнить с крапивой или чертополохом, или каким-нибудь иным сорным растением, повсеместным, будничным и мещанским. Цинизм можно сравнить с кактусом, причудливое разнообразие форм которого, при всем своем уродстве, очаровательно. «Цинизм от страдания?.. Думали ли Вы когда-нибудь об этом»? — спрашивает Розанов в «Уединенном» — и, напечатанный на отдельной странице, в двух строчках, вопрос этот как бы окружен безмолвием. Никто не думал об этом до «Уединенного» [ГОЛЛЕРБАХ. С. 54].

Всю жизнь вчитывавшийся в Розанова и размышлявший о нем Михаил Пришвин в недоброй памяти 1937 году записал в своем дневнике:

В цинизме своем Розанов мог бы идти беспредельно, так как границей такого цинизма могло быть некое состояние общества, в которое он должен был упереться: «дальше идти некуда». Но государство было мягкое,

церковь бессильная, общество шло навстречу революции [ПРИШВИН-ДН-3. С. 587].

Высказывания Голлербаха насчет цинизма Розанова звучат весьма убедительными, а вот его утверждение, что, мол-де, «страстная, ненасытная, преданная» любовь Розанова к России, была не «слепая», не «зоологический патриотизм» [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 236], представляется нам спорным. Во-первых, легко заметить, читая тексты Розанова, что хотя им декларировалось:

> Чувство родины, должно быть великим горячим молчанием («Опавшие листья»),

— сам он на сей счет высказывался постоянно. При этом в его писаниях о «любви к России» всегда превалирует свойственный кондовым патриотам патетический надрыв. Правда, он утверждал, что патетика — не есть форма выражения его идей, а качество характера:

> Я — самый патетический человек за XIX век. Суть моя.

Тем не менее, в контексте современных оценок и представлений[144] можно утверждать, что Розанову присущ был именно «зоологический» или «слепой» (англ., Blind) тип патриотизма, который выглядит как безоглядная любовь к родному дому, к старым друзьям, к знакомым лицам, к знакомым ландшафтам, запахам, приметам прошлого, как это, например, выразил розановская альфа и омега русскости, «наше все» Пушкин:

> Два чувства дивно близки нам —
> В них обретает сердце пищу —
> Любовь к родному пепелищу,
> Любовь к отеческим гробам[145].

В противоположность этому, «гражданский» или «конструктивный» патриотизм — т. е. любовь к своей стране, связанная с анализом и критикой существующего в ней положения и стремлением изменить его к лучшему, воспринимается Розановым враждебно, а его представители и в первую очередь Гоголь, Щедрин и вся русская либерально-демократическая литература, желчно осуждаются. Так, например: в «Мимолетном» (1915) читаем:

«Честно мыслящий русский человек, и особенно если он писатель, не может не ненавидеть Россию». Да, это, конечно, так и есть, со Щедрина и «Современника» и «декабристов».

Или же:

31.III.1915

…*все русские* прошли через Гоголя, — это надо помнить. Это самое главное в деле. Не *кто-нибудь,* не *некоторые,* но все мы, всякий из нас — Вася, Митя, Катя… Толпа. Народ. Великое «ВСЕ». Каждый *отсмеялся свой час*… «от души посмеялся», до животика, над этим «своим отечеством», над «Русью»-то, ха-ха-ха!! — «Ну и Русь! Ну и люди! Не люди, а свиные рыла. Божий создания??? — ха! ха! ха! Го! го! го!..» [146].

Однако и здесь — при оценке взглядов Розанова на либералов и демократов и «критиканов», следует учитывать присущие ему тяготение к крайностям, склонность к фантазированию и, опять-таки антиномичность мышления. Сам он, как трикстер, только и делал, что ругал русских, полагая, что ему — пророку в своем отечестве, сие «по чину»:

Каждая моя строка есть священное писание (не в школьном, не в «употребительном» смысле) и каждая моя мысль есть священная мысль, и каждое мое слово есть — священное слово («Уединенное»),

— ну, а всем другим — *Щедриным* и *гоголям* — не положено:

Сам я постоянно ругаю русских. Даже почти только и делаю, что ругаю их. Но почему я ненавижу всякого, кто тоже их ругает («Уединенное»).

Мы а-политичны, вне-государственны… Такого глубочайше анархического явления, как «русское общество» или вообще «русский человек», я думаю, никогда еще не появлялось на земле. Это что-то… божественное или адское, и не разберешь [РОЗАНОВ-СС. Т. 4. С. 558].

Симпатичный шалопай — да это почти господствующий тип у русских («Опавшие листья»).

Дана нам красота невиданная. И богатство неслыханное. Это — Россия. Но глупые дети все растратили. Это — русские («Апокалипсис нашего времени»).

Эгоцентрическая аффектация, фантазирование, игнорирование фактов и тенденциозность в их интерпретации — все это, вкупе с парадоксальной непоследовательностью суждений с самого начала литературной деятельности Розанова ставилось ему в упрек современниками. Например, знаменитый философ, которого сам Розанов весьма чтил, — кн. Сергей Трубецкой в статье «Чувствительный и хладнокровный» (1896), писал:

> В гаммах г. Розанова рационализм отсутствует совершенно, и если попытаться изложить их в форме логического рассуждения, в форме «силлогизмов», то получится чепуха невообразимая, от которой и настоящие юродивые поспешили бы отказаться. Но беспристрастный критик признает в статьях г. Розанова полное соответствие формы и содержания: он оценит лирический полет, растрепанность чувств и поэтический беспорядок мыслей, доводящий нашего символиста до выражений необычайной смелости, скажу — дерзновения: читатель уже видел, как он сравнивает Россию зараз и с Петром, и с Тем, от Которого Петр отрекается. <…> Местами он возвышается до пафоса древней сивиллы.
>
> «У нас нет идеи, у нас нет плана; у нас нет веры: *вот это* — истина; у нас нет знания: *где же истина?* Эмпирики ли мы, не умеющие считать по пальцам? Гамлеты ли мы, ушедшие в безбрежность сомнений, — кто нас разберет? Но ночь темнее тучи, но черная ночь висит над нами; корабль бытия нашего (!) не прочен; нет мысли в нем; и страхом, и ужасом, и негодованием, и смехом самым обыкновенным, и темным мистическим предвидением полна душа при взгляде на настоящее, при мысли о будущем».
>
> Г-н Розанов, наоборот, ожидая от русского народа великих и славных дел в будущем, оплакивает его настоящее: «Россия — *самоизменяющая* (!), Россия — *бегущая* от себя самой, закрывающая *лицо* свое, отрицающаяся *имени* своего, Россия — это Петр во дворе Каиафы, трижды говорящий *„нет, нет“* на вопрос: *Кто* он? — вот истинное соответствующее определение ее в текущий фазис истории. И никогда, никогда *этот* отрицающийся Петр не восплачется об отречении своем; никогда не прокричит для него петух укоряющим напоминанием».

Далее еще безотраднее: «Если Россия есть как бы духовно обмершая страна, если из всех ее населяющих народностей русская с наибольшей робостью где-то в углу и под фалдою (?) читает свое credo — слишком понятно, что все остальные народности смотрят на нее как на очень обширный и удобный (?) мешок». В другом месте центральная Россия уподобляется «старому чулану со всяким историческим хламом, отупевшие обитатели которого (?) живут и могут жить без всякого света, почти без воздуха» — смелое сравнение с тараканами! [ФАТЕЕВ. Кн. I. С. 294–295, 298].

Трудно не согласиться с С. Н. Трубецким, ибо и сам Василий Васильевич признавал, что мысли его:

> Они зачеркиваются одни другими [РОЗАНОВ-СС. Т.2. С. 189].

Впрочем, эта особенность не только черта личности, но и, несомненно, оригинальный литературный прием, который трикстер-авангардист Василий Розанов разработал и укоренил в русской литературе.

> Генетически, в смысле формы, книги Розанова восходят <…> к «Дневнику писателя» Достоевского. Здесь та же жанровая и тематическая чересполосица, создающая, однако, как показал В. Шкловский в своей ранней брошюре о Розанове, своеобразный эффект стилистического единства. Но в сравнении с «Дневником писателя» розановский «дневник» отмечен особой чертой. В его авторе «происходит разложение литературы». Розановское «я» не желает быть служителем мысли и образа, не желает приносить себя в жертву развиваемой идее. Розанов прислушивается к музыке мысли, музыке, сообщающей мысли характер художественного феномена. В результате успех выражения нередко идет в ущерб выражаемому. Розанов передает мимолетное настроение своего «я», как бы хватая мысль за хвост, стремясь до предела сократить расстояние между «я подумал» и «я записал». Однако в запечатлевании «я подумал» содержится такой безотчетный каприз, такая беспредельная ирония по отношению к фактам, что отделить розановскую склонность к солипсизму от склонности к эпатажу («Какой вы хотели бы, чтобы вам поставили

памятник? — Только один: показывающий зрителю кукиш») бывает порою невозможно [ЕРОФЕЕВ Вик. (I)].

Будучи в Духе «идейным» традиционалистом и декларативным охранителем,

> Розанов-критик начался как славянофил, пошел за писателями, образующими «единственную у нас школу оригинальной мысли»[147]. Он называл своими наставниками И. Киреевского, А. Хомякова, Константина и Ивана Аксаковых, Ю. Самарина, Ап. Григорьева, Н. Данилевского, К. Леонтьева. С Н. Страховым его связывала личная дружба [ЕРОФЕЕВ Вик. (I)].

У своих единомышленников[148] славянофилов, «почвенников» и иже с ними Розанов находит кладезь добродетелей, в то время как у прогрессистов: либералов-«западников», революционных демократов, социалистов и проч., по его мнению, имеется множество недостатков и пороков, включая жульничество и эксплуататорство. Вот, например, такой пассаж:

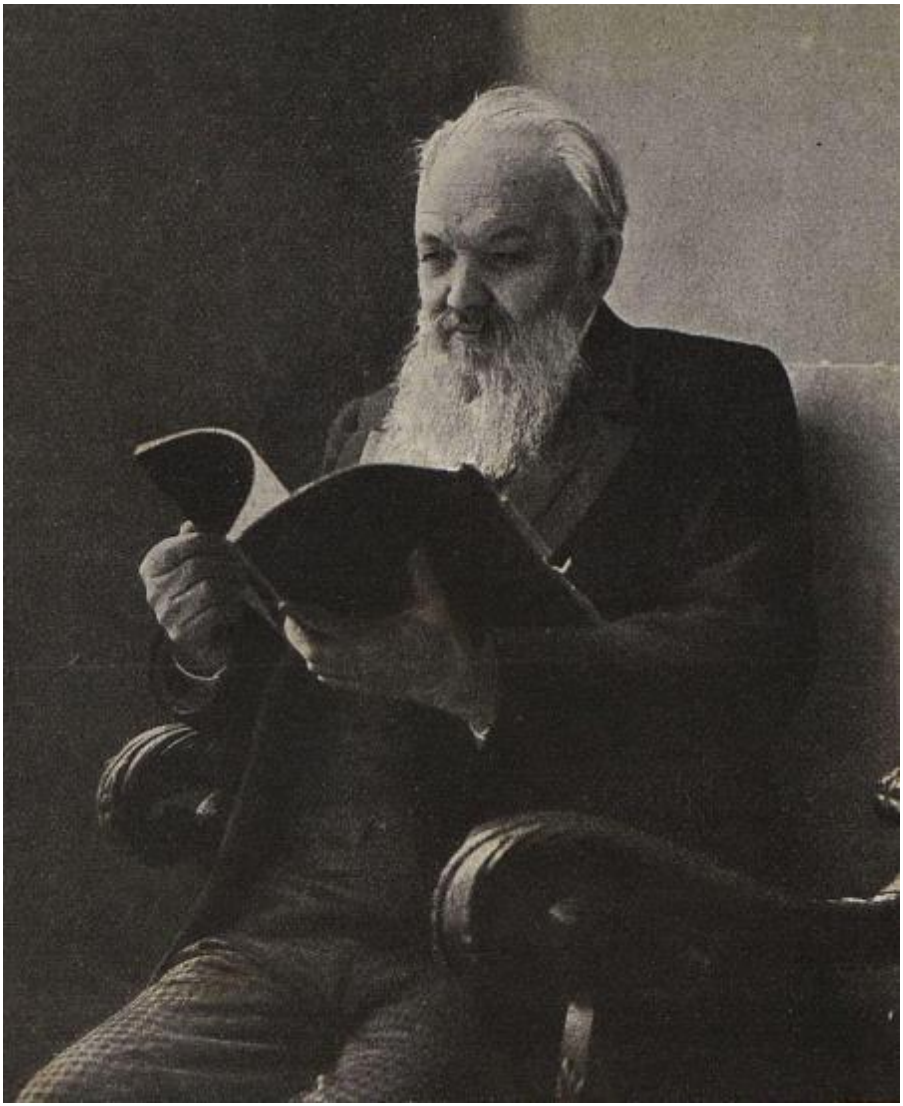
> В мокрой квартире, чахоточный, необычайно талантливый и благородный Белинский «таскал каштаны из огня» для миллионеров Герцена и Огарева, для темного кулака Некрасова с Панаевым и Краевским, и писал *им нужные* бешеные статьи против «ancien regime» <«старого порядка» (фр.)>, etc., иносказательно и непрямо, для правительства неуловимо, но для всех понятно. Социализм вообще есть прибежище от тоски действительности; а «действительность» была для Белинского все время мучительною и тоскливою, «черною». Но «черна»-то она стала от приятелей, похлопывавших его по плечу, называвших его «первым русским критиком», называвших его «вождем всей молодежи», *кем он и был,* и никогда его не спросивших: «а сколько он платит за квартиру, и не кашляет ли и жена его, как кашляет он?» «Дружба — дружбой, а табачок — врозь». Какой талант и какая служба перед молодежью и обществом у Краевского? — *Ноль.* — У Белинского? — *необъятна.* А Белинский получал — *грош,* тогда как Краевский — *сотни тысяч* [РОЗАНОВ-СС. Т.13. С. 64].

Здесь налицо уже не трикстерство, а тенденциозная натяжка

и злопыхательство. И на Западе, и в России только на писательские гонорары прожить литератору было очень трудно. Поэтому в Российской империи, где литераторы в большинстве своем были выходцами из дворянского сословия, большинство известных писателей и публицистов состояли на государственной службе. Позволить себе жить на вольных хлебах, получая при этом солидные гонорары за свои писания, могли из русских классиков XIX в. лишь «писатели-проприетеры»[149] — Пушкин, Иван Тургенев да Лев Толстой. Исключением здесь является Федор Достоевский, который, имея солидное образование (военный-инженер), принял решение не служить, а зарабатывать себе на жизнь только литературным трудом. Тем самым, несмотря на раннее признание, писательский успех и востребованность его как публициста, он обрек себя на «писательскую каторгу» и зависимость от работадателя (издателя) и во многом по этой причине всю жизнь испытывал большие психические перегрузки и материальные трудности. В годы Серебряного века ситуация изменилась к лучшему. Видные журналисты получали весьма солидные гонорары. Особенно щедро оплачивали писательский труд издатели Иван Сытин и Алексей Суворин. Сам *Розанов* хвалился, что своим публикациями заработал 50 000 рублей, и с гордостью писал:

> У меня *за стол садится* 10 человек с прислугой. И все кормятся моим трудом.

Позднее, в «Мимолетном. 1915 год» В. В. Розанов разразится гневной инвективой в адрес писавшего под псевдонимом Noto novus знаменитого театрального критика А. Р. Кугеля, которому И. Д. Сытин заплатил якобы за им предложенное, но несостоявшееся редакторство в «Русском слове» отступных больше, чем когда-то Л. Н. Толстому за «Войну и мир»[150].



Издатель и публицист Алексей Сергеевич Суворин, 1900-е гг.

Следует учитывать, чего сознательно не делал Розанов, выдвигая свои обвинения в адрес издателей, что все они — и либерал ьные-демокра-ты: А. Краевский, О. Нотович, Н. Михайловский, Л. Гуревич, и консерваторы-охранители: М. Катков, А. Суворин, кн. В. Мещерский и др., являлись в первую очередь *предпринимателями,* чьи доходы напрямую зависели от их коммерческих способностей и читательского спроса.

Примечательно у Розанова и то, что если либеральным-демократам им приписываются вполне конкретные грехи, то добродетели их противников, как правило, не называются, а лишь, подразумеваются.

Очерняя Гоголя, Герцена[151] и Салтыкова-Щедрина за их сатирическую критику гнусных *«феноменов* русской действительности», Розанов тут же, с не меньшим сарказмом и ожесточением, поносит головотяпство, леность, разгильдяйство и др. «прелести», свойственные *корневому* русскому человеку. Но, как было сказано выше, ему им это было дозволено: с Богом Василий Васильевич был на короткой ноге. Аркадий Руманов вспоминал, как Розанов ему однажды сказал:

> Вот мы с Вами разговариваем, а над нами ангельские крылья шелестят [152].

Возглавлявший петербургский филиал «Русского слова» Аркадий Руманов, будучи евреем и никогда это не скрывая, имел при всем этом большие связи в сановных петербургских коридорах власти. С великим князем Александром Михайловичем (женатым на сестре Николая II Ксении Александровне) его связывала настоящая дружба, продолжавшаяся и в эмиграции, где Руманов в конце 1920-х — начале 1930-х занимал должность его личного секретаря[153].

Вокруг Руманова, который в истории русской литературы остался как один из поэтов «Царскосельской гимназии»[154], группировался весь цвет петербургской литературной элиты — по словам Поля Валери, «третьего чуда» мировой культуры, после высокой «греческой» классики и эпохи Возрождения — начиная от Розанова и кончая Блоком, который шесть раз упоминает о Руманове в своих дневниках. <…> По свидетельству В. Пяста, Блок находил его «каким-то таинственно-замечательным человеком». По словам Алексея Ремизова, Руманов «без всяких безобразий мог человека прославить и вывести на дорогу» [УРАЛ (VI). Гл. 2. С. 74–75].

Тема о взаимоотношениях Василия Розанова с Тумановым, которого он непременно заносил в «синодик» особо близких и любимых им евреев, остается до сих пор «терра инкогнита» в розанововедении. Сохранилось, однако, примечательное — с точки зрения характеристики этих отношений, *покаянное* письмо Розанова к Руманову, предположительно июня-июля 1918 г., в котором он, выказывая благодарность своему адресату за материальную помощь, в частности говорит:

> Дорогой мой! Вы один были, который никогда меня не оставлял, не забывал и как-то носил меня в сердце, несмотря на все, и в пору «выступления Розанова против революции» и выхода из «Русского Слова», и в более для Вас болезненную, конечно, пору Бейлиса, зная, веря:

> «Это — дурно, не верно: но Розанов есть Розанов и я верю в самого Розанова, а на прочее закрываю глаза». И знаете: гениальная по сердечности Ваша вера в Розанова не обманула Вас и (скоро) это раскроется. Хороший мой. Я плачу в эту минуту не могу писать[155].

Существует мнение, которое разделяли даже такие ближайшие единомышленники Розанова, как о. Павел Флоренский, что он

> сознательно непоследователен и намеренно противоречит сам себе. Розанов — художник мысли. Доказывать всякий раз его внутреннюю противоречивость столь же неплодотворно, сколь осуждать поэта за то, что после восторженного гимна любви он пишет стихотворение с нотками очевидного цинизма. Критика не раз упрекала Розанова в равнодушии или даже в нелюбви к истине. Это неточный упрек. Розанов писал на уровне «предпоследних слов», допускавших различное толкование не потому, что был глух к «последним словам», а потому что сомневался в их абсолютности. Может быть, сомнение — это и есть глухота, но это уже область метафизики. Розанов близок подпольному герою Достоевского, мечтавшему об абсолюте, но не находившему его в реальности бытия [ЕРОФЕЕВ Вик. (I)].

Однако, когда дело касалось борьбы за отстаивание *всего русского,* а это одна из доминантных тем розановских рассуждений и размышлений, Василий Васильевич, безо всяких там *сомнений,* выступал как самый что ни наесть «зоологический» патриот. Причем градус его озлобленности на инородцев — в первую очередь евреев, с годами возрастал, достигнув максимума в 1917 году, года вдруг «Представление окончилось…. Но не шуб, ни домов не оказалось», а все:

> Что казалось
> Очень важным,
> Очень нужным.
> Оказалось
> И не важным,
> И не нужным[156].

Для мировосприятия Розанова чрезвычайно показательно

острое чувство рода, нации, возводимые им в абсолют[157], при, одновременно, почти полном отсутствии идеи личности, о чем не раз писал Н. А. Бердяев[158]. Как смертельной заразы боится он окружающей его чужеродной стихии. Все 170 языцев Российской империи для Розанова — чужеродцы, все они ему безразличны или неприятны. Он, по словам Бердяева

> не дума<ет> ничего о немцах, французах и англичанах, пит<ает> почти гадливость к «полячишкам»…

Недаром это качество его личности, проявляющееся в форме «здоровой, природной и никак и ничем не поврежденной <…> *русскости»,* столь превозносится ультраправым публицистом эмиграции Михаилом Спасовским[159]. В статье «Розанов в последние годы своей жизни» (1939) он пишет:

> Розанова надо брать в несравнимой его самоцветности и в неповторимой его индивидуальности. Как человек, да еще с такой пытливой отзывчивостью буквально на каждую «злобу дня», Розанов мог в суете своей журнальной (ежедневной) работы делать «неувязки», тот или иной «перегиб» или «недогиб», ту или иную крайность или недосказанность, — но не в них, не в этом ворохе обыденщины и не в этих мелочах текущей прозы жизни ценен, важен, интересен и значителен Розанов. Ценен и значителен Розанов полнотою и чистотою своего русского гения. На его *мироощущении* нет даже тени влияния извне. Розанов был настолько силен и сила его гения настолько глубока, что его вернее всего рассматривать как самородок в его первозданном виде, — как самородок золота, а не слиток золота [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 440].

При таком подходе, лишенном, кстати говоря, и розановской антиномичности, и здравого смысла, столь необходимого для критического анализа, фигура Розанова становится под стать боготворимому им фаллосу, которому кадят в храме Диониса или же Астарты. В дневниках Пришвина имеется даже такая вот любопытная запись:

> Я слышал <…>, что Розанов начал заниматься Христом, пораженный однажды разговором студентов возле себя, какой-то студентик спросил: «А был ли у Христа „член“?» С тех пор Розанов всю жизнь и

занимался этим, чтобы втянуть Христа в дело повседневной жизни[160].

<На этом пути> Розанов добрался и до «сладчайшего Иисуса», который является нам в творчестве, и увидел там, что «сладчайший» (радость творчества) обретается за счет того же пола, что весь «эрос» находится внутри пола, и христианская культура — это культура по существу эротическая, но направленная против самого рождения человека, она как бы паразитирует на поле, собирает лучи его и защищается духами от пота и вони[1].

Поскольку у критиков и историков литературы русского Зарубежья старшего поколения отношение к Розанову в целом апологетическое, интересно, на наш взгляд, озвучить мнение представителя «молодого поколения» эмигрантских писателей, видного беллетриста и литературного критика Гайто Газданова[161],[162]. В статье «Миф о Розанове» он, выделяя трикстерски-провокативный характер розановских писаний, высказывает свое, весьма оригинальное видение Розанова как человека и мыслителя:

Читая «Опавшие листья» и «Уединенное» Розанова, мне трудно было отделаться от чувства непобедимого отвращения: там есть множество вещей, которые не могут не покоробить всякого, кто перелистает эти страницы. Розанов, между прочим, считал именно эти вещи своими главными вещами. <…> Не будем говорить об «единственном» стиле Розанова, о необыкновенности книг, написанных такими отрывками, — это не имеет значения; нетрудно убедиться, что для Розанова эта сторона вопроса не представляла интереса. Думаю, что Розанов вообще искусство не очень любил — не искусство стилистическое, а искусство как таковое — и многого в нем не понимал

<…>

Он не понимал еще одного: аристократичности — поэтому и Герцен, и Толстой остались ему чужды; ему все казалось, что Герцен устраивает республику только потому, что он миллионер, — а будь он беден, ему бы это и в голову не пришло; о Толстом он размышлял так: «Религия Толстого не есть ли „туда и сюда“ тульского барина, которому хорошо жилось, которого много славили и который ни о чем истинно не болел?»

Он все не мог допустить мысли о бескорыстности Толстого. Не может быть. Так вор не понимает, неужели человек может быть серьезно честен? Для него это непостижимо. Так лакей не понимает барина. А барином — и в самом буквальном смысле слова — Розанову очень хотелось быть. «Я барин. И хочу, чтобы меня уважали, как барина». Но:

До «ницшеанской свободы» можно дойти только «пройдя через барина». А как же я «пройду через барина», когда мне долгов не платят, на лестнице говорят гадости, и даже на улице кто-то заехал в рыло, т. е. попал мне в лицо, и когда я хотел позвать городового, спьяна закричал:

— Презренный, ты не знаешь новой морали, по которой давать ближнему в ухо не только не порочно, но даже добродетельно.

Я понимаю, что это так, если я даю. Но когда мне дают?

Известны взгляды Розанова на мораль: «и кто у нее папаша был, не знаю, и кто мамаша, и были ли деточки, и где адрес ее — ничегошеньки не знаю».

Для нас не очень интересно то, что эти слова — ложь Розанова («если я бываю правдив, то только по небрежности»), — о морали он очень хорошо знал все, что нужно, и Герцена, и Толстого именно на основании морали и ругал. И когда писал статьи либеральные в либеральной газете, а консервативные — в охранительной, то тоже знал, что это гадко, когда называл Желябова дураком, тоже знал, почему это подло, — хотя потом и простосердечно удивлялся, почему на него за Желябова обиделся «даже подобострастный Струве». Знал Розанов и то, что, называя Гоголя «идиотом», — он говорит глупость и гадость — и то же говорит, когда прославляет Ходынку.

Но можно ли Розанова за это осуждать? Думаю, что осуждать его следует не за это: это дрянь и ерунда и, если бы кого-нибудь спросили: вы лично осуждаете Розанова? — он должен был бы пожать плечами и ответить: нет.

На это можно не обратить внимания, — как мы не обращаем внимания на целые категории людей, профессиональная обязанность которых заключается в обливании ближнего помоями, — фельетонистов, злободневных журналистов, как мы стараемся не

обращать внимания на дурные запахи и на те гадости, которые иногда делаются перед нашими глазами. Не забудем к тому же, что Розанов был бедный человек, страдавший от своего унизительного положения — долгов не платят, — и вообще обиженный судьбой, как калека, как горбун, который злобен по своей природе, так как Бог создал его хуже других людей, а он хочет быть барином, таким же, как и другие, — и очень страдает оттого, что он горбун.

«Но я никогда не нравился женщинам… — и это дает объяснение антипатии ко мне женщин, которою я всегда (с гимназических пор) столько мучился». «Все „величественное“ мне было постоянно чуждо. Я не любил и не уважал его».

Я читаю «Опавшие листья». Я читаю о том, что литературу Розанов чувствует, как штаны, что Гоголь идиот, что Толстой прожил глубоко пошлую жизнь, что Желябов дурак, что Герцен самодовольный гуляка, а он, Розанов, — civis romanus. И вдруг:

«Основное, пожалуй, мое отношение к миру есть нежность и грусть».

И дальше:

«Несу литературу как гроб мой, несу литературу как печаль мою, несу литературу как отвращение мое».

«Да. Смерть — это тоже религия. Другая религия».

И после этих слов теперь мы можем осудить Розанова. «Философия есть подготовление к смерти», — говорит Платон.

Никогда это не было ни по отношению к кому так верно, как по отношению к Розанову.

Розанов, это — настолько, насколько мы можем увидеть его в смертном тумане, — Розанов, это процесс умирания.

И оттого это так не похоже на все, что мы до сих пор видели.

<…>

И если мы возьмем разные сочинения Розанова, напечатанные в разное время, то мы найдем в них подтверждение того, что он сам говорит о себе:

«Я сам „убеждения“ менял, как перчатки, и гораздо больше интересовался калошами (крепки ли), чем убеждениями (своими и чужими)».

Но это не то чтобы неверно или ложно, это как-то неточно. Человек, который умирает, может этим

пренебречь; и обвинять Розанова за то, что он менял убеждения, так же нелепо, как обвинять агонизирующего за то, что он нетактично себя ведет.

Но точно так же, как в физиологии не может существовать только один какой-нибудь процесс, он должен сопровождаться другими параллельными процессами, — так и в жизни Розанова главный процесс был умирание, а остальное — это как бы аккомпанемент к нему. Все это кажется так странно, и вместе с тем именно это заставило обратить внимание на Розанова: то, что он был так не похож на остальных, точно явился с другой планеты.

<…>

Розанова очень ругали в России, в прежние времена, Розанова очень хвалили. И тем и другим он искренне возмущался. «Никакой человек не достоин похвалы, всякий человек достоин жалости».

По-видимому, однако, причины для хвалы и ругани существовали, и произошло это потому, что не только тогда Розанова и ругаемого, и хвалимого не существовало, — но его не существует и теперь.

И потому вокруг Розанова — создался миф: он одинаково неверен, как в том случае, если Розанов представлен религиозным мыслителем, так и во всяком другом. Розанов не литератор, не явление, Розанов — это смертный туман и кошмар. Никакого влияния Розанов не мог иметь и не может иметь на литературу, потому что влияние предполагает прежде всего существование какой-то цельности, каких-то взглядов, объединенных одним субъективным началом. Индивидуализм Розанова, о котором писал он сам и повторяли другие, — фантазия. Какова же индивидуальность человека, который сначала называет Коперника великим мудрецом, открывшим для нас возможности ведения о себе и о мире, — и потом того же самого Коперника называет купцом? или склоняет во всех падежах слово жид: «жиды на теле России» — и затем пишет такой панегирик евреям, необычайный по страстной убежденности, какого до него не знала русская литература? Нет, это не индивидуализм.

<…>

Да, сочинения Розанова представляют из себя смесь совершенно несоединимых элементов, нелепых идей, кощунства и всего чего хотите. Такого убийственного

разнообразия не вмещал в себя, кажется, никто. Но все это проходило сквозь него, как в бреду, и уверенность его в том, что он говорил, была очень странная, как бывает у человека нелепая уверенность в необходимости нелепого поступка во сне, это проходило и исчезало, а оставалась только одна мысль, одно чувство:

«Смерти я боюсь, смерти я не хочу, смерти я ужасаюсь». «Завтра я умру. Почему же идея о том, чтобы устроить в церкви для новобрачных нечто вроде chambre d'hotel[1] — почему же эта идея так, в сущности, оскорбительна? И почему они считают оскорбительным то, что Розанов считает священным — акт половой любви?»

Для агонизирующего законов нет. Нет стыда, нет морали, нет долга, нет обязательств — для всего этого слишком мало времени.

«Я еще не такой подлец, чтобы думать о морали. Миллион лет прошло; пока моя душа была выпущена погулять на белый свет; и вдруг бы я ей сказал: ты, душенька, гуляй, славненькая, гуляй, добренькая, как сама знаешь. А к вечеру пойдешь к Богу».

«Каждый акт человеческой природы станет актом наслаждения».

«Томительно, но не грубо свистит вентилятор в коридорчике, я заплакал (почти): да, вот чтобы слушать его, я хочу еще жить, а главное, друг должен жить. Потом мысль: „Неужели он (друг) на том свете не услышит вентилятора“; и жажда бессмертия так схватила меня за волосы, что я чуть не присел на пол».

Все шатания Розанова, все перемены убеждений, все это не потому, что Розанов мыслитель — боги мыслители или К. Леонтьев и Достоевский, — как он писал о себе, — это опять-таки очередное заблуждение.

«Я не хочу истины, я хочу покоя».

<…>

И вот Розанов умирает — на этот раз физически — в Сергиевом Посаде, в глуши большевистской России; в мороз — без дров и без хлеба. Умирает человек с душой, сплетенной из грязи, нежности и грусти. И грустит, умирая, о зарезанной корове — совершенно так же, как протопоп Аввакум о своей курочке, — и почти в таких же выражениях:

— Ужасно… и какой ужас: ведь — КОРМИЛА и ЗАРЕЗАЛИ. О, о, о… печаль, судьба человеческая,

(нищета). А то все — молочко и молочко. Давала 4–5 горшков. Черненькая и <*нрзб*> «как мамаша».

<…>

Розанов остался умирать один. И этот закон об отречении оттого, кто должен умереть, освящен еще и Евангелием: Петр три раза отрекался от Христа уже в то время, когда для Царя Иудейского был сколочен деревянный крест, на котором его распяли. И в тот момент, когда это происходило, прав был Петр, а не Иисус, потому что Петр остался жить, а Иисус умер.

Вот и оправдались слова Розанова о себе:

«Я не нужен, я ни в чем так не уверен, как в том, что не нужен».

А если предположить существование высшей справедливости, в чем нас тысячи лет убеждает христианство, то, значит, эта справедливость в данном случае должна гласить так:

— Я осуждаю умирающего и голодного и благословляю отворачивающегося от него; ибо тот, кто отвернулся, будет жить, а другой умрет — и, умерев, станет никому не нужен.

Вот почему нелепо было бы осудить Розанова; не за перемену убеждений, не за черносотенные статьи, не за ложь, — а за то, что он умирает, в то время как ему следовало жить.

<…>

Последнее, что увидел Розанов, это был Апокалипсис.

«…Потому что Евангелие есть книга изнеможений».

«И в момент, когда настанет полное и, казалось бы, окончательное торжество христианства, когда „Евангелие будет проповедано всей твари“ — оно падет сразу и все, со своими царствами, „с царями, помогавшими ему“, и — „восплачут его первосвященники“».

«Христос молчит. Не правда ли? Так не тень ли он? Таинственная тень, наведшая отощание на всю землю.

Мы созерцаем конец мира.

„И четвертый ангел вострубил… и небо скрылось, свившись, как свиток“. Никакое искусство до этого не доходило».

Можно ли кого-нибудь убеждать Апокалипсисом нашего времени? Думаю, что это бесполезно. Но, пожалуй, стоит напомнить некоторые строки Розанова о

евреях, к которым он, конечно, несмотря на «жиды» и погромные статьи, был несравненно ближе, чем к русскому густому православию деревенских священников и дьяконов, к просвещенному невежеству архиереев, архимандритов, митрополитов и т. д., которых в виду точно имел Собакевич, когда говорил о людях, бременящих землю. И близость эту он сильнее всего чувствовал — как мы можем об этом судить — в последние смертные часы своей жизни.

«Еврей есть первый по культуре человек во всей Европе, которая груба, плоска и в „человечестве“ дальше социализма не понимает. Еврей же знал вздохи Иова, песенки Руфи, песнь Деборы и сестры Моисея:

— О, фараон, ты ввергнулся в море. И кони твои потонули. И вот ты ничто».

И дальше:

«Но они пронесли печальные песни через нас, смотрели (всегда грустными глазами) на нас. И раз я на пароходе слышал (и плакал): „Купи на 15 коп. уксусной кислоты — я выпью и умру. Потому что он изменил мне“. Пела жидовка лет 14-ти, и 12-летний брат ее играл на скрипке».

<…> логический анализ Розанова невозможен; остается область субъективных впечатлений, всегда вообще чрезвычайно спорная. Но мне представлялось более важным отметить именно такие ощущения, а не создавать им подтверждение как еще один миф.

И вот теперь последнее представление о Розанове: смертный туман, плач о корове и вечная песня еврейки — которыми Розанов кончил свою жизнь [ГАЗДАНОВ].

Но и с евреями у Розанова ох как не все просто! Одним из основных розановских комплексов неполноценности является именно навязчивая *жидобоязнъ* и одновременно страстное притяжение к еврейству. Эрих Голлербах утверждает, что:

Он питал органическое пристрастие к евреям и, однако, призывал в свое время к еврейским погромам за «младенца, замученного Бейлисом». Одновременно проклинал и благословлял евреев. Незадолго до смерти почувствовал раскаяние, просил сжечь все свои книги, содержащие нападки на евреев, и писал покаянные письма к еврейскому народу. Впрочем, письма эти загадочны: в них и «угрызения совести», и нежность, и насмешка. Несомненно одно: «антисемитизм» Розанова и

антисемитизм «Нового Времени» явления разного порядка [ГОЛЛЕРБАХ. С. 87–88].

Последний вывод, хотя он и совпадает с мнением на этот счет Зинаиды Гиппиус, представляется нам весьма и весьма спорным. Однако мы приступим к его обсуждению несколько позже — в Гл. VI.

Что касается отношений Розанова с его патроном и покровителем Алексеем Сергеевичем Сувориным, то в статье-некрологе «Закат ерисеарха (Памяти В. В. Розанова)» (1919) А. А. Измайлов писал об этом следующее:

> Мало, однако, совершенно открыто признать, что настоящая известность пришла к Розанову <…> только тогда, когда он появился, как постоянный фельетонист, в «Новом времени». Только здесь, — и, м<ожет> б<ыть>, не без подсказа Суворина, — Розанов нашел форму, какой ему недоставало, — форму сжатого фельетона, маленькой статьи, освобожденной от громоздкой артиллерии мысли первых работ.
>
> И только тут он нашел простор *своим* мыслям, таким далеким от умонастроений всяких редакций и редакторов, таким сектантским и еретическим. Никто из этих редакторов не был с ним в паре, не шел в ногу. Одним из величайших и курьезных русских недоразумений было то, что его, бунтаря и ересиарха, революционера с бомбой в кармане против всех святынь и твердынь, каприз российской случайности занес в богоугоднейший «Русский вестник», даже не в воинствующего Каткова, а его выдохшихся и анемичных эпигонов!
>
> Суворин тоже ни в каком случае не был ему парой. Даже простыми попутчиками они были с великой натяжкой, в самом широком смысле, — в последней, пожалуй, точке пути. Оба были *очень* русские, путанные, впечатлительно-непостоянные, с «истерикой» во вкусе Рогожина, влюбленные в русское и ненавидящие русское, оба заглядывающие куда-то много дальше за формы нынешней политики <…>. В сущности, и политика, и люди были обоим глубоко неинтересны, но Суворину нужны, как практику, «хозяину» и редактору, — Розанову же решительно, неприлично-неинтересны, так-таки до полного и характерного для него «наплевать».
>
> «Хозяин» нередко возвращал работнику его труд, «ворочая статью», но было договорено, что это нисколько

не ранило самолюбия, не било по карману. Здесь Розанов нашел то, чего еще никто не дал ему нигде: волю писать, о чем ему нравится. В нововременском «парламенте мнений» могло быть заслушано суждение человека, всегда изумительно оригинального и решительно непохожего на других, — в этом смысле Суворин был римлянин, тащивший в свой пантеон чужих богов, ничуть не поклоняемых.

И сам он нравился Розанову каким-то подобием себе, начиная тем, что и тот начал тоже с учительства, с географии и истории в каком-то Боброве, продолжая этой «жизнью по настроению», даже до идейного разгильдяйства… «Мои собственные недостатки, когда я их встречаю в других, нисколько не противны» («Уединенное»). И как Розанов написал о себе: «Я пишу не на гербовой бумаге» (всегда могу взять назад и всегда можете разорвать), — так точно сторонником неколеблющихся слов и «гербовой бумаги» в литературе — никогда не был и творец «Нов<ого> вр<емени>».

В этом они были и почти пара, и Розанов признавался, что редко еще переживал такое большое удовольствие, как его беседы ночью, уже в третьем часу при спуске газеты в машину, когда они оба, — один, просмотревший фельетон, другой, отбывший свои редакторские обязанности, в халате, весело-нервный и необычайно возбужденный — задерживались иногда на целый час где-то на лестнице, на пороге, не успевая наговориться… [ФАТЕЕВ (II). Кн. (II). С. 93–94].

Здесь представляется нам полезным привести точку зрения А. С. Суворина касательно русско-еврейских отношений, которую в плане «национальном», вполне, как мы полагаем, разделял и Василий Розанов. Еврей-«толстовец» Тенеромо (Исаак Файнерман) в своем очерке «Еврейский вопрос» приводит в олитературенной форме суворинские высказывания на эту тему во время их встречи и беседы в «Ясной поляне», куда Суворин, на правах доброго знакомого и почитателя, приехал, чтобы повидать Льва Толстого:

Суворин оживился, привстал и, нервно качая зонтиком в руке, быстро заговорил:

— Видите ли, в еврейском вопросе я вовсе не придерживаюсь того взгляда, какой обыкновенно приписывают юдофобам. Я совершенно игнорирую религиозную сторону. По-моему, не вопросы веры

создали еврейский вопрос и не вопросы веры разрешат его. Религия тут решительно ни при чём.

Напротив, если бы всё затруднение еврейского вопроса заключалось в религии, — он давно был бы решён, как он решён уже по отношению к караимам.

И законодательство, и общественное мнение наше нисколько не настроено враждебно по отношению к еврейской религии. В законе о караимах сказано, что им даются все права, как истинным евреям.

Вы видите, следовательно, что не принадлежность к еврейской вере мешает равноправию, а, напротив, истинные евреи удостоились одинаковых с коренным населением прав. — Итак, религию надо исключить в этом вопросе. Не придерживаюсь я также и экономического взгляда. Меня не пугает призрак пресловутого эксплуататора-еврея. Это тоже слишком раздуто, и вовсе не так страшно.

Сама по себе взятая, эта сторона еврейского вопроса настолько ничтожна, что вряд ли о ней кто-нибудь и говорил бы. Не евреи, так другие пользовались бы невежеством народа.

Родной русский кулак в деревне ещё более страшен и паукообразен, чем пришлый жид. С евреем в деревнях крестьяне, особенно на юге, сживаются, и торговые интересы редко вызывают крупные недоразумения; если это бывает, то в этих случаях всегда замешаны науськивающие конкуренты-кулаки из русских.

Я смотрю на еврейский вопрос совершенно иначе. Не религиозная, не экономическая, а национальная сторона вопроса должна быть выдвинута на первый план.

Та самая сторона, которую выдвинул и Пётр Великий.

Перед нами две нации. Одна старая, умная, видавшая на своём веку и счастье, и горе; нация, выработавшая прочные устои семейные, религиозные; нация, крепкая своей внутренней солидарностью и, если хотите, нравственной чистотой, — да, я признаю это.

А с другой стороны, наш народ, чуть-чуть зарождающийся, еле выходящий из пелён истории; народ, не только не переживший ничего, но ещё мало испробовавший; народ свежий, мягкий, без устоев и значительно нижестоящий по многим нравственным качествам своим.

Ни семейных, ни религиозных основ у него прочных

нет ещё; вместо солидарности царит непонятная чисто детская вражда взаимная с ненужным ухарством и бахвальством, цели народные не выяснены, миросозерцание не установлено.

И вот, не угодно ли, — при встрече этих двух наций, — на чьей стороне может быть победа? Не надо быть особенным пророком и прозорливцем событий, чтобы предугадать исход для слабой стороны.

Наш народ не выдержит борьбы и поддастся!

Он утонет в вонючем еврейском море и растворит в нём свою молодую, ещё мало жившую, Русскую Душу. Вот что опасно и вот чего боится всякое честное, русское сердце, содрогающееся при мысли о возможной гибели.

Я знаю, вы мне скажете, что в этом ещё ничего страшного нет, что если еврейский народ чище и нравственнее русского, то кому от этого плохо будет, когда русский народ поддастся влиянию его и сам сделается чище и нравственнее? Я знаю это, но должен вам сказать, что народная жизнь ещё более щепетильна, чем жизнь отдельной личности и не всякому приятно подражать. Русский народ желает шествовать по своему пути и на этом пути хотел бы избежать чьих бы то ни было влияний, а тем более еврейских. Таков мой взгляд [ТЕНЕРОМО. С. 118–121].

В целом Розанов в своих статьях вполне выдерживал нововременский национал-патриотический курс, хотя иногда его, что называется, «заносило» в другую сторону. Суворин, как человек достаточно терпимый к разномыслию, ему эти «грешки» спускал. Однако после его кончины в 1912 г. Розанов вынужден был в большей степени приспосабливаться к идейному направлению газеты. В противном случае его статьи отвергались редакцией и шли в корзину. И он, стараясь «заработать копеечку», подвизался в роли агента-провокатора на традиционной для «Нового времени» стезе густопсового антисемитизма. Даже беллетристические произведения Розанова этого времени, особенно «Сахарна» (1913) или же «Мимолетное. 1915 год», буквально напичканы злобными антисемитскими выпадами. Вместе с тем Розанов в глазах современников был куда более умеренным ксенофобом, чем его коллега-«нововременец» Михаил Осипович Меньшиков[163], который ныне считается первым идеологом русского этнического национализма, хотя, на наш взгляд, пальма первенства здесь все же принадлежит Розанову.

Примечательно, что Розанов — этот убежденный

традиционалист, выказывающий «мистическое благоговение» к устоям «русского» бытия, утверждающий, что

> История — не только движение вперед, но и — status quo, без коего невозможна гражданственность, удобства, комфорт обывателя, жизни, городов, губерний, целой России[164],

— и в целом презрительно равнодушный к современным ему политическим и экономическим идеям, воспринял Февральскую революцию в России, а вместе с ней гибель столь милой его сердцу монархии, на ура. Вот как пишет об этом Голлербах:

> Помню, в каком экстазе был В. В. в 1917 г. после февральской революции. Он тревожился, волновался, но вместе с тем восхищался событиями, уверял, что все будет прекрасно, «вот теперь-то Россия покажет себя» и т. д. В одном письме он говорил: «я разовью большую идеологию революции, и дам ей оправдание, какое самой революции и не снилось».
>
> Продолжался этот восторг не долго. Наконец, стало совсем не до восторгов, когда придавила нужда. Не раз приходилось унижаться ради куска хлеба. Писатель, всю жизнь упорно трудившийся, собирал окурки у трактиров и на вокзале, чтобы из десятков окурков набрать табаку на одну папироску. «Из милости» пил чай у какого-то книготорговца. Но все также клокотала в ном мысль, жажда жизни, жадный интерес к людям. Как человек, голодный и холодный, он «сдал». Но как писатель не «поджал хвоста» и ни к чему не «примазался» [ГОЛЛЕРБАХ. С. 88],

— а лишь попытался схорониться за монастырскими стенами, в Сергиевом Посаде.

Примечательную характеристику Розанову в последний год его жизни дает в письме к одному их общему знакомому, курянину Михаилу Лутохину от 5–6 сентября 1918 г. из Сергиева Посада о. Павел Флоренский, на покровительство и помощь в житейских делах которого в те страшные годы надеялся больной писатель:

> Но вот, приехал В<асилий> В<асильевич> в Посад. Его монастырь даже не заметил, — конечно! — в Посаде выпали на долю В<асилия> В<асильевича> все те бедствия, которые в гораздо большей степени в это

же время выпали бы в СПб., в Москве и всюду. Нахолодавшись и наголодавшись, не умея распорядиться ни деньгами, ни провизией, ни временем, этот зверек-хорек, что ли, или куничка, или ласка, душащая кур, но мнящая себя львом или тигром, все свои бедствия отнес к вине Лавры, Церкви, христианства и т. д., включительно до И<исуса> Х<риста>.

В другом

<… >

О Вас<илии> Вас<ильевиче> сказать могу лишь очень немного, ибо иначе — надо говорить слишком много. Существо его — Богоборческое: он не приемлет ни страданий, ни греха, ни лишений, ни смерти, ему не надо искупления, не надо и воскресения, ибо тайная его мысль — вечно жить, и иначе он не воспринимает мира. Вас<илий> Вас<ильевич> есть такой шарик, который можете придавливать — он выскользнет, но который не войдет в состав целого мира: он сам по себе, per se est, или, по крайней мере, potat se per se esse {мог бы быть сам по себе, лат.}. Это — стихия хаоса, мятущаяся, вечно-мятущаяся, не признающая никакой себе грани, — хаоса, не понявшего и не умеющего понять своей конечности, своей условности, своей жалкости вне Бога. Бейте его — он съежится, но стоит перестать его бить, он опять возьмется за свое. И потому Вас<илия> Вас<ильевича> надо глотать целиком — если можете и хотите, и отбрасывать целиком — если не умеете и не желаете проглотить. Меня удивляет, как это ни Вы, ни другие не видят непрерывности мыслей, настроений и высказываний В<асилия> В<асильевича>: право же, он говорит теперь то же (в сущности дела), то же именно, что говорил раньше. Спорить тут бесполезно, ибо В<асилий> В<асильевич> не умеет слушать, не умеет и спорить, но по-женски твердит свое, а если его прижать к стене, то негодует и злится, но конечно не сдается. Если бы действовать на него не логически, а психологически, то он (и это не было бы корыстно, расчетливо, а произошло бы само собою) стал бы говорить иное, хотя и не по существу, а — по адресу. Например, если бы его приютил какой-либо монастырь, давал бы ему вволю махорки, сливок, сахару и пр., и пр., и, главное, щедро топил бы печи, то, я уверяю, В<асилий> В<асильевич> с детской наивностью стал бы восхвалять не этот монастырь, а по свойственной ему

необузданности обобщений, чисто детских индукций ab exemplo ad omnia {от частного к общему, лат.} — все монастыри вообще, их доброту, их человечность, христианский аскетизм и т. д. И воистину, он воспел бы христианству гимн, какого не слыхивали по проникновенности лирики. Правда, этот гимн, если бы внимательно вслушаться в него, оказался бы восхвалением христианства не за христианственность, а за некоторые нейтральные черты в нем, но он был бы сладостно действен, общественно (т. е. для дураков, кои не умеют разбираться в сути дела) более полезен, нежели все говоримые проповеди, вместе взятые. Но вот, приехал В<асилий> В<асильевич> в Посад. Его монастырь даже не заметил, — конечно! — в Посаде выпали на долю В<асилия> В<асильевича> все те бедствия, которые в гораздо большей степени в это же время выпали бы в СПб., в Москве и всюду. Нахолодавшись и наголодавшись, не умея распорядиться ни деньгами, ни провизией, ни временем, этот зверек-хорек, что ли, или куничка, или ласка, душащая кур, но мнящая себя львом или тигром, все свои бедствия отнес к вине Лавры, Церкви, христианства и т. д., включительно до И<исуса> Х<риста>. Почва была подготовлена: семейные истории В<асилия> В<асильевича>, уже давно намозолившие ему шею, подготовили его бешенство против консистории, Церкви, Христа. Кое-что в словах его, ложно выраженное, содержит правильное постижение хода мировой истории. Но все же так это выражается, ложно, по основному направлению В<асилия> В<асильеви>ча, по его складу духа, не приемлющему никакого «нет», никакой задержки, никакого «должен», — стремящегося излиться, как льется поток воды, и не переносящего ни малейшей препоны, на самое короткое время [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 316–317].

По многочисленным свидетельствам близких Розанову людей:

Умирал Василий Васильевич долго и тяжело. В большом нетопленом деревянном доме священника Беляева в Красюковке, что вблизи Свято-Троице-Сергиевой лавры, куда писатель с семьей переехал из Петрограда к сентябрю 1917 года, стоял нестерпимый холод. Один из близких друзей вспоминал: чтобы

согреть как-нибудь, его накрыли всеми шалями и шубами, какие только нашлись, а на голову надели какой-то нелепый розовый капор, из тех, в которых прежде ездили дамы в театр. Так он и лежал под грудой тряпья, худой, маленький, бесконечно жалкий и трогательный в этом комическом розовом капоре — остатке его прежнего «дома». Он не жаловался, ничего не просил, только иногда говорил, точно с самим собой, «по-розановски»:

— Сметанки хочется… каждому человеку в жизни хочется сметанки.

Умирал в сознании, спокойно. Весь последний, 1918 год в письмах к своему другу Эриху Голлербаху — самых раздирающих по отчаянию за Россию, которую «нужно строить сначала», — постоянно возникала тема голода: «Семья наша голодна (12-й день — ни хлеба, ни муки). Хоть бы кашки немного». Или в другом письме: «ТВОРОГ и со *сметаной,* коей весь грустный год я даже не пробовал. И с молоком. И немножко сахара толченого. „Как прекрасное былое“».

Иногда, правда, перепадали и сытые дни. 29 августа 1918 года он писал из Сергиева Посада: «Сегодня сыт: а знаете, милого творожку я съел чуть-чуть, — не более раз 4-х за зиму. Хотя покупал, но — детям и жене. Они так жадно накидывались и поспешно съедали, что жаль было спросить: „Дайте и *мне“.* А — ужасно хотелось.

Теперь только о еде и думаю. Припоминаю, как ночью, кончая занятия „в счастливые дни Нов<ого> Вр<емени>“, откидывал салфетку, и отрезывал у-зенькую серединку пирога с капустою, и, не удержась, через *½,* 1 час — еще и еще. Ах, как вкусно было. То же если с говядиной пирог холодный ночью — я достану „из форточки“ молока и, налив ½, ¼ стакана, отрежу еще пирожка и — СКУШАЮ.

Господи, как сладко даже вспомнить. Увы, теперь „сладко“ только воспоминания, и пуста еда».

В комнату, где он умирал, входили и выходили люди. Неотступно сидела дочь. Когда священник Павел Флоренский, который, по словам Розанова, на 62-м году его, Розанова, жизни, пришел ему «на помощь в идеях», предложил исповедоваться, то Василий Васильевич отвечал: «Нет… Где же вам меня исповедовать… Вы подойдете ко мне со снисхождением и с „психологией“ как к „Розанову“… а этого нельзя. Приведите ко мне

простого батюшку, приведите „попика“ самого серенького, даже самого плохенького, который и не слыхал о Розанове, а будет исповедовать *грешного раба Божия Василия.* Так лучше»[165] [НИКОЛЮКИН. С. 3].

Согласно дневниковым записям Михаила Пришвина находилась:

> Могила В. В. Розанова на кладбище Черниговского скита в расстоянии 21 метр 85 сант<иметров> по бетонной дорожке от крайнего приступка паперти церкви Черниговской Богоматери; <…> Корпуса Черниговского скита населены преступниками и проститутками (исправительный дом имени Каляева). Тане Розановой одно время предлагали должность «ухаживать за проститутками». Такая злая ирония: Розанов писал так любовно о «священных проститутках» у дверей храма и вот лежит теперь прямо у храма, в котором не служат, окруженный обыкновенными проститутками, и дочери его предлагают за ними «ухаживать» [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 117–118].

3 апреля 1927 г. Пришвин записывает в дневнике:

> Т<атьяна> В<асильевна> — портрет Розанова. Ее лицо так просто, что на улице не заметишь. Она истощена и жизнью, и постом своим. И вот при всей своей невзрачности, при невозможности думать о ней как о женщине, она вносит в мою душу атмосферу какого-то тончайшего сладострастия — что это? понять еще не могу. Она так утончена, так умна душой, что все мои лучшие и интересные люди вспоминаются как примитивные <…>. В тот раз она сказала: Розанов был неверующий, он верил в себя, в свое открытие. Сегодня, напротив, говорила, что именно он был верующий, потому что ему <…> близок был Христос, и он кончил тем, что два раза причастился (странно, однако, почему она об этом говорила не горячо, а как бы вопросительно: что это значит?).
>
> Перед самым концом Розанов что-то увидел, и ему это большое надо было скорее сообщить Флоренскому, послал Таню: беги, беги скорей. Но Флоренский почему-то не пошел [ПРИШВИН-ДН-2].

Насчет же «примирения» с Христом, как, впрочем, и о деталях

последних дней Розанова в целом, свидетельства очевидцев разнятся.

> Перед смертью Розанов соборовался и причащался. Означало и это решительную перемену в отношении к христианству? Немногочисленные свидетельства близких двусмысленны и тенденциозны. Лишь одно бесспорно: до последней минуты Розанов себе не изменил. Смерть указывает на то, что человек должен завершить в жизни, но завершив, не может овладеть завершенным, ибо находится по ту сторону жизни. Для Розанова это завершение означало умирание в церкви [БАРАБАНОВ Е.].

В статье «Последние дни Розанова» (К 4-й годовщине смерти), Эрих Голлербах пишет:

> Для меня не было ничего неожиданного в том, что Розанов умер христианином, умер вполне «православно». Он всегда утверждал, что религия есть самое важное, самое нужное, что жить без нее невозможно и никакую философию вне религии построить нельзя. Вопрос только о *формах;* и вполне естественно, что для умирающего Розанова православие, вера его предков, вера его семьи и друзей стала единственно-возможной формой религиозного *действия.* А бездействовать (религиозно) в минуты умирания — невозможно. Наконец, — как забыться, как уйти от себя человеку, душа которого сплетена «из грязи, нежности, грусти»? — здесь и ниже [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 311].

Примечательно, что известие о том, что Розанов «умер христианином, умер вполне „православно“», воспринималось современниками или недоверчиво, или оценивалось ими как последняя эпатажная выходка «Человека душевного мрака». Так, например, тот же Эрих Голлербах рассказывает как один его

> собеседник, проф. С., заметил возмущенно: «Непостижимо, *как мог* Розанов окунуться под конец жизни в самое банальное православие, в наибольшую церковность. Невероятная пошлость!»

Здесь также весьма примечательно цитируемое Голлербахом письмо к нему младшей дочери Розанова — Надежды Васильевны, в котором помимо утверждения, что «Вся смерть его

и его предсмертные дни была одна Осанна Христу», проскальзывают юдофобские коннотации:

> В Москве повсюду ходит легенда, что папа прогнал покойного брата Васю, который хотел стать красноармейцем, и кажется, что даже выгнал его из дома. Перед смертью же действительно причастился, но после сказал: «Дайте мне изображение Иеговы[166]». Его не оказалось. «Тогда дайте мне статую Озириса». Ему подали, и он поклонился Озирису… Это — евреи — Гершензон, Эфрос и др. Буквально всюду эта легенда. Из самых разнородных кружков. И так быстро все облетело. Испугались, что папа во Христе умер, и перед смертью понял Его. И поклонился Ему [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 313].
>
> У Гершензона. Он рассказывал, что Розанов незадолго до смерти сказал ему: «С великим обманщиком Христом я теперь совершенно покончил». Еще говорил Гершензон, что основное в натуре Розанова было — трусость и что понимать его слова про Обманщика нужно так: «Покончил, а может быть, и все неправда» — и тут же перекрестился. И что вся гениальность Розанова в этом, верно, и заключается, в этом «может быть» [ПРИШВИН-ДН. С. 75].

Комментируя всю эту разноголосицу, Голлербах пишет:

> Смерть большого писателя всегда порождает легенды и, в сущности, нет такой легенды, которая не имела бы внутреннего основания, хотя бы слабого подобия правды. В «легенде» Гершензона, Эфроса и пр. есть доля внутренней правды, хотя и лишенной внешнего основания. В ней есть вероятие и доля правдоподобия.
>
> З. Н. Гиппиус вскоре после смерти Розанова передала мне от слова до слова рассказы про Иегову и Озириса, присоединила к нему еще Аписа, Изиду и Астарту. Такое обилие богов повергло меня в смущение, и я пытался протестовать, ссылаясь на свидетельства Над<ежды> Вас<ильевны> Розановой.
>
> Но с женщиной спорить, разумеется, бесполезно, особенно со столь энергичной, как пленительная З. Н. Гиппиус, о которой покойный Розанов говорил с восторгом и страхом: «Не женщина, а сущий черт».
>
> Почитатели розановского иудаизма утверждают, что

православное настроение Розанова было всецело подготовлено свящ. Флоренским. П. А. Флоренский действительно имел большое влияние на Розанова и старался укрепить его в православии, но я не допускаю и мысли, чтобы Флоренский мог бы «инсценировать христианскую кончину». Повторяю, *бессмысленных* легенд не существует. Поэтому не станем отвергать «гипотезу Гершензона-Эфроса», если даже она и лишена фактического основания. Но противоречие с самим собою (выразившееся в «христианской кончине») несравненно более похоже на Розанова, чем идейная последовательность.

Он жил «наперекор стихиям» и <…> был «вместителен настолько, что совмещать умел противоречия» [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 314–315].

В свете темы «о вере или неверии» Василия Розанова, примечательна другая, более поздняя запись в дневнике Михаила Пришвина о высказываниях дочери Розанова:

25 марта 1927 г.:

Тат<ьяна> Вас<ильевна> сказала об отце: он был неверующий, да, в этом все: *не верил* (курсив — мой) [ПРИШВИН-ДН-2].

Однако же сам Розанов всегда утверждал обратное:

В конце концов, Бог — моя жизнь.

Я только живу для Него, через Него. Вне Бога — меня нет.

Бог мой! вечность моя! Отчего же душа моя так прыгает, когда я думаю о Тебе

И все держит рука Твоя: что она меня держит — это я постоянно чувствую.

Авраама призвал Бог: а я сам призвал Бога… Вот вся разница.

Конфликт у Розанова был не с Богом, а с Христом, в образе которого он, вопреки своей исконной православной закваске[167], видел лишь Человека. Эрих Голлербах, например, полагал, что:

Враждовавший с Христом, отвергавший сто учение, которое, как ему мнилось, испепеляет цветы бытия, изгоняет радости жизни <Розанов выступал здесь с ненавистных ему руссудочно-позитивистских позиций>.

> Сложность, запутанность религиозной позиции Розанова состояла в том, что он, глубоко интимно и мистически чувствуя Христа, не принимал Его рассудком [ГОЛЛЕРБАХ. С. 58].

В дневниках Михаила Пришвина за 1927 год имеются и такие вот записи:

> Были у Тат<ьяны> Вас<ильевны> Розановой. Рассказывала о конце В<асилия> В<асильевича>. Он оставался, оказывается, до конца при своем, что христианство создало революцию.
>
> Великий богоборец Розанов. Его семья, воистину, как в греческой трагедии, несет небесную кару за спор отца с богами (муки Тантала).
>
> Толстой, и Розанов, не посещая церковной службы, не причащаясь — больше христиане, чем другие, это истинные, современные подвижники христианства, и в особенности Розанов, который, только умирая, разрешил себе причаститься.
>
> Розанов восставал и против Христа, и против церкви, и против смерти, но когда зачуял смертное одиночество жизни, то все признал, и Христа, и церковь, выговаривая себе только право до конца жизни — право на шалость пера [ПРИШВИН-ДН-2 и — ДН-3. С. 234, 240, 276 и 614].

В калейдоскопе противоречивых свидетельств и мнений, касающихся любой существенно важной характеристики розановского мировоззрения, мы склонны видеть не столько парадокс, сколько закономерность, вытекающую из его роли трикстера, а также наглядное свидетельство правдивости характеристики писателем самого себя:

> Я сам себя не знаю. И ни об одном предмете не имею одного мнения. Но сумма моих мнений, однако, есть более полная истина, чем порознь «имеемое» (кем-либо мнение).

В этой связи трудно не согласиться с Голлербахом, который считал, что

> Розанов умер в прекрасном противоречии с самим

собою.

<…>

Розанов не был двуличен, он был двулик. Подсознательная мудрость его знала, что гармония мира — в противоречии.

Он чувствовал, как бессильны жалкие попытки человеческого рассудка примирить противоречия, он знал, что антиномии суть конститутивные элементы религии, что влечение к антиномии приближает нас к тайнам мира. Тайна любви и смерти — в противоречии. Розанов не мог умереть иначе. Радостная вера, озарившая его смертный час, раскрыла пред ним смысл Единосущности. Отошло земное. Последняя настала тишина. «Темный лик» просветлел. В несказанном сиянии предстала Вечность [ГОЛЛЕРБАХ. С. 97–98].

Большинство ранних биографов Василия Розанова сходились во мнении, что «биография Розанова не сложна». В частности, Эрих Голлербах в своей книге приводит лишь самые общие сведения, касающиеся личной жизни Розанова. Он сообщает, что:

Василий Васильевич Розанов родился 20 апреля 1856 г. в городе Ветлуге, Костромской губ. Три года спустя семья Розановых переехала в Кострому, где и прошло раннее детство будущего писателя. Мать его вскоре овдовела; всегда занятая работою, она не могла уделить достаточно времени воспитанию детей. Маленький Вася рос в обстановке нужды и недовольства. Пенсия, получаемая матерью, составляла всего 300 р. в год, и эти деньги не покрывали даже самых скромных расходов. Семья не имела доброго влияния на ребенка, и дух его формировался вне сферы семейственности. Ростя и развиваясь одиноко, он не чувствовал опоры под ногами; в нем скоро развилось чувство слабости, бессилия, отчужденности.

Нежности и любви не было ни вокруг него, нив нем. В «Уединенном» Розанов вспоминает: «Когда мама моя умерла, то я только понял, что можно закурить папироску открыто. И сейчас закурил. Мне было 8 лет».

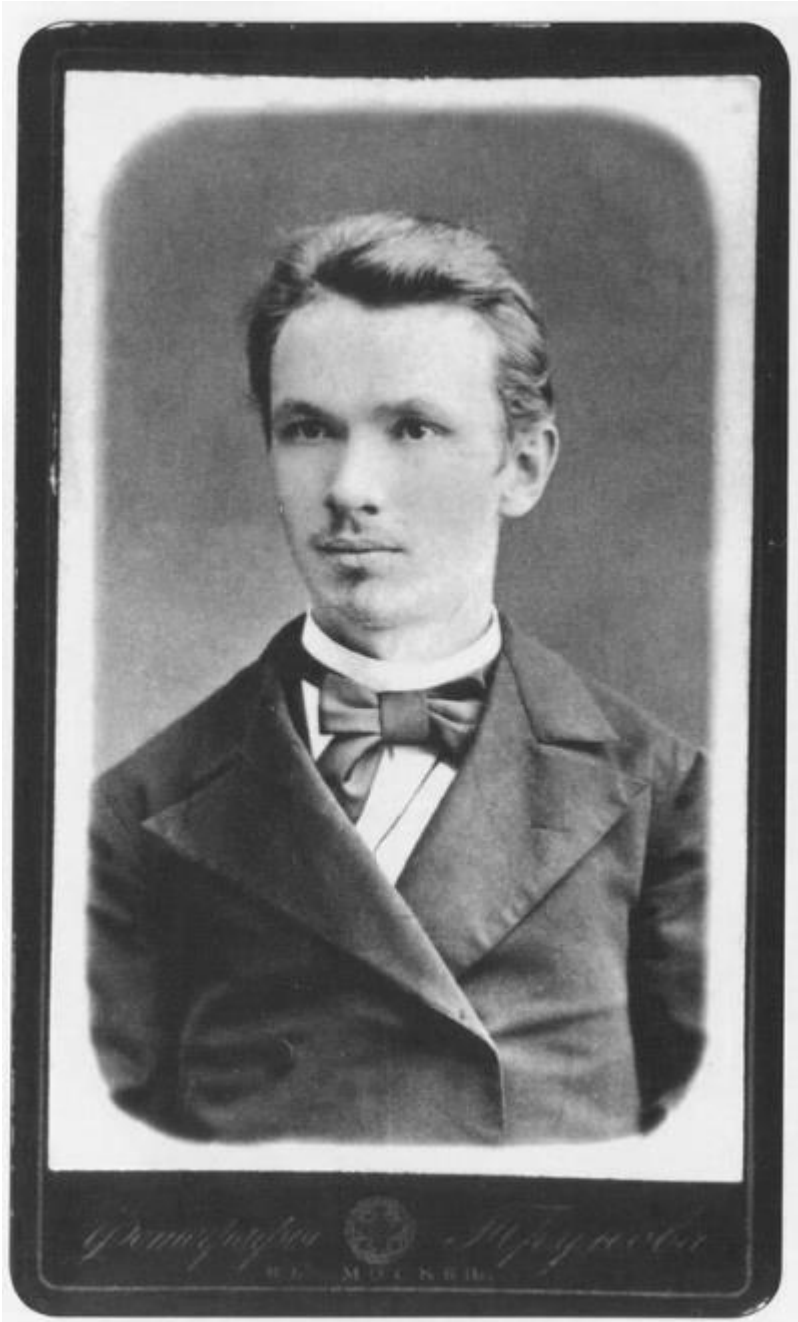
И еще знаменательное признание: — «Во всем нашем доме я не помню никогда улыбки».

<…> В другом письме Розанов вспоминает о том, что ему приходилось лечить свою мать от женской болезни с помощью спринцовки, потому что, кроме него, некому было это делать[1]. Может быть, в ту пору,

впервые, хотя и в неясной форме, зародился в нем интерес к гениталиям и благоговейное отношение к ним. Рано пробудились в ребенке и черты автоэротизма…

<…> Розанов окончил историко-филологический факультет (Московского Университета) и сделался преподавателем истории и географии[168],[169]. Однако, учительство не было его призванием и не к учительству тянулась его душа. Он чувствовал себя не на месте в этой роли. В одном из примечаний к письмам Н. Н. Страхова («Литературные изгнанники», т. I) Розанов пишет:

«Я никогда не владел своим вниманием (отчего естественно был невозможный учитель)…» [ГОЛЛЕРБАХ. С. 6, 8, 11].



Василий Розанов в студенческие годы, 1883 г.

Не касается Голлербах и истории взаимоотношений Василия Розанова с его старшим братом Николаем Васильевичем Розановым (1847–1894), хотя он оказал очень большое влияние на становление будущего писателя и формирование его

мировоззрения, особенно в части охранительного консерватизма. Сам Василий Васильевич всегда отзывался о брате с большим уважением:

> Нет сомнения, что я совершенно погиб бы, не «подбери» меня старший брат Николай, к этому времени закончивший Казанский университет. Он дал мне все средства образования и, словом, был отцом[170].

Долгие годы книга Голлербаха оставалась единственной в своем роде литературной биографией Розанова, если не считать его собственных писаний о своей жизни. К тому же в СССР, начиная с 1930-х гг. книги Розанова были изъяты из библиотек, а его имя вычеркнуто из поля научных исследований и употребления в публичной сфере.

Однако в русском Зарубежье в эти годы сохранялся интерес к личности и творениям Розанова, впрочем, не столько среди широкого круга читателей, как главным образом в религиозно-философских кругах. О Розанове с большим уважением писали многие видные деятели русской эмиграции, в том числе и те, кто в дореволюционные годы являлся его жестким оппонентом, — например, И. О. Гессен, бывший редактор либеральной газеты «Речь», критически полемизировавший с Розановым. Историк литературы кн. Святополк-Мирский в своем фундаментальном труде «История русской литературы с древнейших времен по 1925 год» уделил

В. В. Розанову особое внимание. При этом и в его изложении биография писателя не выглядит ни сложной, ни особенно примечательной. Все ее перипетии по сути своей проистекали из его личной драмы — неудачной ранней женитьбы на любовнице Достоевского, и конфликтов на почве литературно-общественной деятельности. Как и Голлербах, он особо подчеркивает, что многолетнее преподавание в гимназии крайне отягчало Василия Розанова, о чем он не раз писал:

> Бесконечно была трудная служба, и я почти ясно чувствовал, что у меня «творится что-то неладное» (надвигающееся или угрожающее помешательство, — и нравственное, и даже умственное) от «учительства», в котором кроме «милых физиономий» и «милых душ» ученических все было отвратительно, чуждо, несносно, мучительно в высшей степени. Форма: а я — бесформен. Порядок и система: — а я бессистемен и даже беспорядочен. Долг: а мне всякий долг казался в тайне души комичным и со всяким «долгом» мне в тайне души

> хотелось устроить «каверзу», «водевиль» (кроме трагического долга). В каждом часе, в каждом повороте — «учитель» отрицал меня, — я отрицал учителя. Было взаимо-раз-рушение «должности» и «человека». Что-то адское. Я бы (мне кажется) «схватил в охапку всех милых учеников» и улетел с ними в эмпиреи философии, сказок, вымыслов, приключений «по ночам и в лесах», — в чертовщину и ангельство, больше всего в фантазию: но 9 часов утра, «стою на молитве», «беру классный журнал»; слушаю «реки, впадающие в Волгу», а потом… «систему великих озер Северной Америки» и (все) штаты с городами, Бостон, Техас, Соляное Озеро, «множество свиней и Чикаго», «стальная промышленность в Шеффильде» (это впрочем в Англии), а потом лезут короли и папы, полководцы и мирные договоры, «на какой реке была битва», «с какой горы посмотрел Иисус Навин», «какие слова сказал при пирамидах Наполеон», и… в довершение — «к нам едет ревизор» или «директор смотрит в дверь, так ли я преподаю». — Ну что толковать — сумасшествие… [РОЗАНОВ-СС. Т. 13. С. 22–23].

По свидетельству одного из учеников Василия Розанова в Вельской гимназии 1890-х гг. в отношениях с гимназистами младших классов он вел себя как садист, вполне подпадающий под описания пациентов с такого рода клиническим диагнозом в популярной в то время и внимательно читавшейся Розановым монографии Крафт-Эбинга «Сексуальная психопатия» *(Krafft-Ebing R.* Psychopathia Sexualis, 1886):

> Среднего роста, рыжий, с всегда красным, как из бани, лицом, с припухшим носом картошкой, близорукими глазами, с воспаленными веками за стеклами очков, козлиной бородкой и чувственными красными и всегда влажными губами он отнюдь своей внешостью не располагал к себе. Мы же, его ученики, ненавидели его лютой ненавистью, и все, как один. Курс всеобщей географии, казалось бы, не должен был представлять особых трудностей, и в руках умелого преподавателя легко мог стать и чрезвычайно интересным, но свою ненависть к преподавателю мы переносили и на преподаваемый им предмет. Как он преподавал? Обычно он заставлял читать новый урок кого-либо из учеников по учебнику <…> «от сих и до сих» без каких-либо дополнений и разъяснений, а при спросе гонял по всему пройденному курсу, выискивая,

чего не знает ученик. Спрашивал он по немой карте, стараясь сбить ученика. Например, он спрашивал: «Покажи, где Вандименова земля?», а затем, немного погодя: «А где Тасмания? Что такое Гавайи? А теперь покажи Сандвичевы острова». Одним словом, ловил учеников на предметах, носящих двойные названия, из которых одно обычно упоминалось лишь в примечании.

А когда он свирепел, что уж раз за часовой урок обязательно было, он требовал точно указать границу между Азией и Европой, между прочим, сам ни разу этой границы нам не показав.

<…> Когда ученик отвечал, стоя перед картой, Вас<илий> Вас<ильевич> подходил к нему вплотную, обнимал его за шею и брал за мочку его ухо, и пока тот отвечал, все время крутил ее, а когда ученик ошибался, то больно дергал. Если ученик отвечал с места, то он садился на его место на парте, а отвечающего ставил у себя между ногами и все время сжимал ими ученика и больно щипал, если тот ошибался. Если ученик читал выбранный им урок, сидя на своем месте, Вас<илий> Вас<ильевич> подходил к нему сзади и пером больно колол его в шею, когда он ошибался. Если ученик протестовал или хныкал, то Вас<илий> Вас<ильевич> колол его еще больней. От этих уколов у некоторых учеников на всю жизнь сохранилась чернильная татуировка. Иногда во время чтения нового урока, когда один читал, а все остальные должны были следить по своим учебникам, Вас<илий> Вас<ильевич> отходил к кафедре, глубоко засовывал обе руки в карманы брюк, а затем начинал производить какие-то манипуляции. Кто-нибудь из учеников замечал это и фыркал, и тут-то начиналось, как мы называли, избиение младенцев. Вас<илий> Вас<ильевич> свирепел, хватал первого попавшегося за руку и тащил к карте. — «Где граница Азии и Европы? Не так! Давай дневник!» И в дневнике — жирная единица. — «Укажи ты! Не так!» — И вторая единица, и тут уж нашими «колами» можно было городить целый забор. Любимыми его учениками, то есть, теми, на которых он больше всего обращал внимание и мучил их, были чистенькие мальчики. На двух неряшливых бедняков из простых и на одного бывшего среди нас еврея он не обращал внимания, спрашивая их только раз, чтобы не оставлять без отметки в четверти. Мы, малыши, <…> боялись его и

ненавидели. Но позже, много лет спустя, я невольно ставил себе вопрос, как можно было допускать в школу такого человека с явно садистически ми наклонностями? Это был ценный объект для наблюдений доктора Крафт-Эбинга[171].

Аполлинария Суслова — возлюбленная Ф. М. Достоевского и первая жена В. В. Розанова, 1867 г.

Мучения от ненавистного ему преподавания в гимназии дополнились страданиями вследствие неудачной женитьбы.

Около 1880 г. он женился на Аполлинарии Сусловой — ей тогда было лет сорок; в молодости она была в близких отношениях с Достоевским. Брак оказался на редкость несчастливым. Аполлинария была холодная и гордая, «инфернальная» женщина, в ней таились запасы жестокости и чувственности, видимо, ставшие откровением для Достоевского (сразу после поездки с ней за границу он написал *Записки из подполья)*. Аполлинария прожила с Розановым около трех лет и ушла к другому. На всю жизнь они сохранили ненависть друг к другу. Аполлинария отказалась дать Розанову развод. Через несколько лет после разрыва Розанов встретил в Ельце Варвару

Дмитриевну Рудневу, ставшую его гражданской женой. Он не мог официально жениться на ней из-за несговорчивости первой жены, и этим отчасти объясняется горечь во всех его произведениях на тему развода. Этот второй («неофициальный») брак был настолько же счастливым, насколько несчастливым был первый. В 1886 г. Розанов опубликовал книгу *О понимании,* которую назвал потом «продолжительной полемикой против Московского университета» — то есть против позитивизма и официального агностицизма. Книга не имела успеха, но привлекла внимание Страхова, который вступил с Розановым в переписку, ввел его в консервативную литературную печать и наконец устроил ему официальное назначение в Петербург. Однако это не очень помогло Розанову, который оставался в стесненных обстоятельствах, пока Суворин в 1889 г. не пригласил его сотрудничать в *Новом времени* — единственной консервативной газете, которая могла хорошо платить своим авторам. В ранних произведениях Розанова нет замечательной оригинальности его более позднего стиля, но некоторые из них очень значительны. Прежде всего это *Легенда о Великом Инквизиторе* (1889) — комментарий к известному эпизоду из *Братьев Карамазовых.* Это был первый из длинного ряда комментариев к Достоевскому (продолжателями были Шестов и Мережковский), которые стали важной чертой современной русской литературы. Это была первая попытка проникнуть в глубины психологии Достоевского и обнаружить движущие пружины его индивидуальности. Очень важно, что через первую жену Розанов знал кое-что о скрытых свойствах Достоевского «из первых рук». В этой связи интересно отметить, что Розанов придает большое значение *Запискам из подполья* как центральному произведению Достоевского. Замечательно тонко, как никто до него, Розанов чувствует страстное, болезненное стремление Достоевского к абсолютной свободе, включая свободу не желать счастья. Книга, кроме того, содержит прекрасную главу о Гоголе; Розанов был первым, обнаружившим то, что сейчас кажется трюизмом: Гоголь не был реалистом, а русская литература в целом была не продолжением Гоголя, а реакцией против него. Одной *Легенды* хватило бы, чтобы назвать Розанова большим писателем, но у зрелого Розанова были достоинства еще более высокого порядка.

В девяностых годах Розанов жил в Петербурге, активно общаясь с немногими людьми, способными его слушать и понимать. Этот круг включал всех представителей независимой консервативной мысли России. Туда входили И. Ф. Романов <1859–1913)> — оригинальный писатель, выступавший под псевдонимом Рцы, — и Федор Шперк (1870–1897), рано умерший

философ, которого Розанов считал величайшим гением[172]. Шперк и Рцы, по словам Розанова, оказали большое влияние на формирование его стиля. К концу девяностых годов Розанов познакомился с модернистами, но, хотя эта партия не скупилась на похвалы Розанову, он так и не сошелся с ними близко. В творчестве Розанова всегда был один странный дефект, особенно когда он писал на темы, его глубоко не затрагивавшие, — ему не хватало сдержанности, он слишком подробно развивал парадоксы, которым сам не придавал серьезного значения, но которые возмущали среднего читателя. За это его колко и остроумно отчитал Соловьев, прозвавший Розанова Порфирием Головлевым — имя лицемера из *Господ Головлевых* Салтыкова, — Порфирию Головлеву тоже не хватало чувства меры в его бесконечных и до тошноты елейных вещах. Еще один неприятный эпизод для Розанова — предложение Михайловского «исключить его из литературы» за недостаточно уважительную статью о Толстом.

В 1899 г. Розанов стал постоянным сотрудником *Нового времени,* что наконец дало ему приличный заработок. Суворин предоставил Розанову возможность писать, что ему захочется и только когда захочется, при условии писать кратко и не занимать слишком много места в одном номере. Сочетание такой свободы с такими ограничениями сыграло большую роль в формировании особого розановского стиля — фрагментарного и внешне бесформенного. Примерно в это время интерес Розанова сосредоточился на вопросах брака, развода и семейной жизни. Он повел решительную кампанию против ненормального состояния семейной жизни в России и в христианстве вообще. Существование незаконнорожденных детей он считал позорным для христианства. По его мнению, ребенок должен был считаться законным самим фактом своего появления на свет. С горечью он рассуждал о ненормальном положении вещей, вызванном невозможностью развода. Критика Розанова выливается в атаку на христианство как на аскетическую, по сути, религию, которая в душе все половые отношения считает отвратительными и только скрепя сердце дает разрешение на брак. В то же время христианство непреодолимо притягивало Розанова, особенно тем, что он называл «темными лучами» — менее заметными чертами христианства, без которых оно, однако, не могло бы существовать. По Розанову, самым существенным в христианстве являются грусть и слезы, сосредоточенность на смерти и на «после смерти» и отречение от мира. Розанов говорил, что в выражении «веселый христианин» уже содержится противоречие. Религии Христа Розанов противопоставлял религию Бога Отца,

которую он считал естественной религией — религией роста и продолжения рода. Такую примитивно натуралистическую религию он находил в Ветхом Завете, в благочестивом отношении к полу средневекового иудаизма и в религии древних египтян. Мысли Розанова о философии христианства и о его собственной естественной (по сути фаллической) религии содержатся в ряде его книг — *В мире неясного и нерешенного* (2 т., 1901), *Около церковных стен* (1906), *Русская церковь* (1906), *Темный лик (Метафизика христианства;* 1911) и *Люди лунного света* (1913). Размышления Розанова о египетской религии появились в серии статей, написанных в последние годы его жизни *(Из восточных мотивов)*. В политике Розанов остался консерватором. И хотя в глубине души он был совершенно аполитичен, для его консерватизма были свои причины. Агностицизм радикалов, естественно, отталкивал его глубоко мистичный и религиозный ум. Необычайно независимый мыслитель, он ненавидел их принудительную одинаковость. Как имморалист — презирал их унылую респектабельность. К тому же он был прирожденным славянофилом: человечество существовало для него, только поскольку оно было русским (или еврейским, но его отношение к евреям было двойственным), — и космополитизм *интеллигенции* был ему так же противен, как ее агностицизм. Кроме того, в течение многих лет он получал признание и поддержку только справа: от Страхова, от Суворина, потом от декадентов. Радикалы перестали считать его презренным реакционером только после 1905 г. Однако события 1905 г. как-то смутили Розанова, и некоторое время революция его притягивала главным образом кипучей юностью революционной молодежи. Он даже написал книгу *Когда начальство ушло,* полную похвал революционному движению. Однако в то же время он продолжал писать в своем обычном консервативном духе.

<…>

Между тем гений Розанова возмужал и нашел собственную характерную форму выражения. В 1912 г. появилось *Уединенное, почти на правах рукописи.* В каталоге Британского музея написано, что эта книга состоит из «афоризмов и коротких эссе». Но это описание не дает представления о невероятно оригинальной форме *Уединенного.* Составляющие книгу отрывки звучат живым голосом, потому что они не выстроены по правилам традиционной грамматики, а построены со свободой и разнообразием интонаций живой речи — голос часто падает до едва слышного прерывистого шепота. А по временам ничем не стесненный голос достигает подлинного красноречия и мощного эмоционального ритма. За этой книгой последовали *Опавшие*

листья (1913) и *Короб второй* (1915), написанные в той же манере. Причудливая и, как он сам говорил, «антигутенберговская» натура Розанова странно выражается в том, что, помимо этих книг, самые лучшие его высказывания находишь там, где не ждешь: в примечаниях к письмам других людей. Так, одна из его величайших книг — издание писем Страхова к Розанову *(Литературные изгнанники,* 1913), — в примечаниях высказаны гениальные и совершенно оригинальные мысли.

Революция 1917 г. была для Розанова жестоким ударом. Сначала он испытал тот же мимолетный энтузиазм, что и в 1905 г., но скоро впал в состояние нервного расстройства, продолжавшееся до самой смерти. Уехав из Петербурга, он поселился в Троице (Троице-Сергиевский монастырь под Москвой). Он продолжал писать, но при новом правительстве за его книги денег не платили. Последнее произведение Розанова *Апокалипсис нашего времени* (апокалипсис русской революции) выходило в Троице в виде брошюр очень маленьким числом экземпляров и сразу стало редкостью.

Два последних года жизни Розанов провел в нищете и невзгодах. На смертном одре он наконец примирился с Христом и умер, получив причастие, 5 февраля 1919 г. (по новому стилю) [СВЯТ-МИР][173].

Биографические лакуны, оставленные Голлербахом, были заполнены уже в постсоветское время, в многочисленных книгах о Розанове, появившихся в самом конце 1980-х — начале 2000 годов, в частности в уже упоминавшейся его двухтомной биографии, выпущенной в свет Райнером Грюбелем [GRUBEL]. Анализ приводимых в книгах о Розанове фактов его жизни в детстве, юности и ранней молодости позволяет исследователям сделать некоторые предположения о влиянии тех или иных психологических травм на становление мировидения Розанова и в конечном итоге — его философию «жизни», которая, по его словам

> началась не с вопроса, а скорее с зрения и удивления. Как может быть жизнь благородна и в зависимости от одного этого — счастлива: как люди могут во всем нуждаться, *«в* судаке к обеду», в «дровах к 1-му числу»: и жить благородно и счастливо, жить с тяжелыми, грустными, без конца грустными воспоминаниями: и быть счастливыми потому одному, что они не против кого не грешат (не завидуют) и ни

против кого не виновны,

— а закончилась вполне трикстерским утверждением, что:

> Настоящей серьезности человек достигает, когда он умирает.
>
> Неужели же вся жизнь легкомыслие?
>
> Вся.

В личных отношениях с близкими людьми — такого же рода позиция. Дружившая с Розановым Зинаида Гиппиус свидетельствует в своем очерке «Задумчивый странник: О Розанове»:

> С ним вообще следовало быть осторожным; он не понимал, органически, никакого «секрета» и невинно выбалтывал все не только жене, но даже кому попадется. (С ним, интимнейшим, меньше всего можно было интимничать).

К тому же он никого не слышит, кроме себя:

> Он неиссякаем «наедине». С кем-нибудь наедине — ему решительно все равно. Никогда не говорит «речи», говорит «беседно», вопрошательно, но ответов не ждет и не услышал бы их. Даже вдвоем — он наедине с собою.
>
> «…Странная черта моей психологии заключается в таком сильном ощущении *пустоты около себя — пустоты, безмолвия и небытия во круг и везде,* — что я едва знаю, едва *верю,* едва допускаю, что мне „современничают“ другие люди…» [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 157].

В экзальтированных видениях, что он *выговаривает* на письме, глас Пророка звучит в тональности трикстерского ерничества:

> Народы, хотите ли, я вам скажу громовую истину, какой вам не говорил ни один из пророков…
>
> — Ну? Ну?.. Хх…
>
> — Это — что частная жизнь выше всего.
>
> — Хе-хе-хе! Ха-ха-ха!
>
> — Да, да! Никто этого не говорил, я — первый… Просто, сидеть дома и хотя бы ковырять в носу «и смотреть на закат солнца!»…
>
> И «воля к мечте»… И «чудовищная» задумчивость…

— Что ты все думаешь о себе? — спрашивает жена. — Ты бы подумал о людях.

— Не хочется… (Уединенное)

С учетом всего этого представляется вполне закономерным и даже — единственно возможным (sic!), что:

> После революции мысль Розанова расслоилась. С одной стороны, он объявил русскую литературу виновницей революции и тем самым оказался в роли пророка, пророчество которого осуществилось. Не он ли все время предупреждал, предостерегал? «Собственно, никакого сомнения, — писал Розанов в своей последней книге „Апокалипсис нашего времени“ (1918), — что Россию убила литература». <…> Он развивает свою идею в статье «Таинственные соотношения»:
>
> «После того, как были прокляты помещики у Гоголя и Гончарова („Обломов“), администрация у Щедрина („Господа Ташкентцы“), история („История одного города“), купцы у Островского, духовенство у Лескова („Мелочи архиерейской жизни“) и, наконец, вот самая семья у Тургенева („'Отцы и дети' Тургенева перешли в какую-то чахотку русской семьи“, — пишет Розанов в той же статье. — *В. Е.),* русскому человеку не осталось ничего любить, кроме прибауток, песенок и сказочек. Отсюда и произошла революция. „Что же мне делать, что же мне наконец делать“. „Все — вдребезги!!“».
>
> Но одновременно с этим совершенно другая тенденция вырвалась из-под розановского пера. Он — свидетель революции — обнаружил, что народ, выступивший в революции активной силой и показавший истинное свое лицо, вовсе не соответствует тому сказочному, смиренному, богобоязненному народу, который идеализировался Розановым <…>. Славянофильское представление о народе оказалось мифом. Народ оказался не тот <«Федот, да не тот»>. Не той оказалась и государственность <«Кума, да не та»>. С мукой переживая распад «былой Руси», Розанов тем не менее вынужден констатировать: «Русь слиняла в два дня… Самое большее — в три. Даже „Новое время“ нельзя было закрыть так скоро, как закрылась Русь. Поразительно, что она разом рассыпалась вся, до подробностей, до частностей».
>
> Для Розанова наступила пора «переоценки ценностей». После революции он убедился во

внутренней гнилости самодержавной России, которой управляли «плоские бараны»[174], и пришел к выводу, что Россия была в конечном счете именно такой, какой ее изображала русская литература: обреченной империей.

И действительно, русский народ-Богоносец, с коим он себя кровно отождествлял, ничтоже сумняшеся встал под знамена революции, поднятые политическими эмигрантами, несмотря на розановские страстные упреждения, звучавшие за четыре года до этого, когда в годовщину празднования 300-летия Дома Романовых царское правительство объявило амнистию для своих политических противников, находившихся под следствием, и те из них, кто жил в эмиграции в частности Максим Горький, смогли вернуться на родину:

> «революция» есть «погром России», а эмигранты — «погромщики» всего русского, русского воспитания, русской семьи, русских детей, русских сел и городов, как все Господь устроил и Господь благословил [175].

В первых рядах революционеров-разрушителей российской империи стояли русские писатели. Символисты и большинство реалистов (Мережковский-Гиппиус, Блок, Белый, Л. Андреев, А. Куприн, С. Юшкевич, А. Ремизов) шли за эсерами, Горький и футуристы-будетляне, призывавшие к коренной ломке всего социума, и примкнувший к ним Брюсов — за большевиками. Никто из литературных знаменитостей не выказал намерения поддержать своим словом рушащуюся империю и династию Романовых. Розанов, как профет, ошибался, а великая русская литература, которую он считал виновницей всеразрушающей смуты, на самом деле была тем самым барометром, что задолго до исторической катастрофы сигнализировал о ее приближении.

> Розанов так и не снял противоречия, существующего в его предсмертных мыслях, в которых Гоголь по-прежнему занимает важное место. Ведь Гоголь остается одним из «разложителей» России, однако при этом он прав: «Прав этот бес Гоголь». Смена вех тем не менее поразительна: Розанов отказывается от славянофильства и выбирает между И. Киреевским и Чаадаевым — Чаадаева. «Явно, Чаадаев прав с его отрицанием России», — утверждает Розанов, и одновременно происходит его примирение со Щедриным: «Целую жизнь я отрицал тебя в каком-то ужасе, но ты предстал мне теперь в своей полной истине. Щедрин, беру тебя и

благословляю». Но особенный интерес представляет его переоценка Гоголя. Подчеркивая, что в этой переоценке главную роль сыграла революция («Вообще — только революция, и — впервые революция оправдала Гоголя»), Розанов теперь выделяет Гоголя из русской литературы как писателя, первым сказавшего правду о России:

«…все это были перепевы Запада, перепевы Греции и Рима, но особенно Греции, и у Пушкина, и у Жуковского, и вообще „у всех *их*“. Баратынский, Дельвиг, „все они“. Даже Тютчев. Гоголь же показал „Матушку Натуру“ (подчеркнуто мной. — *В. Е.)*. Вот она какова — Русь; Гоголь в затем — Некрасов».

Сознательно принижая Пушкина и видя в творчестве Гоголя не анаморфозу России, а «Матушку Натуру». Розанов выбирает Гоголя в качестве своего союзника. Дело не ограничивается взглядом на Россию. Розанов выставляет Гоголя как близкого себе критика христианства. «Он был вовсе не русским обличителем, а европейским, — пишет Розанов; — и даже, что он был до известной степени — обличителем христианским, т. е. самого христианства. И тогда его роль вытекает совершенно иная, нежели как я думал о нем всю мою жизнь: роль Петрарки и творца языческого ренессанса».

В споре с Гоголем Розанов предстал как порождение и уникальное выражение духовной и умственной смуты, охватившей часть российской интеллигенции в предреволюционные годы. Гоголь же со своей стороны предстал как художник, загадка которого неисчерпаема, то есть, стало быть, как истинный творец, — здесь и выше [ЕРОФЕЕВ Вик.(I)][176].

В статье-некрологе «Смерть ересиарха» (Памяти В. В. Розанова) его друг и корреспондент Александр Измайлов пишет:

Страшно умирал Розанов, во многом повторяя Гоголя, с его метаниями, с его судорожными хватаньями за религию, с его галлюцинациями величайших, апокалиптических откровений («Действительно, действительно времена Апокалипсиса. Они пришли, они — вот! Господи!.. Но мне страшно досказывать вам в частном письме…» — в одном из последних предсмертных ко мне писем) [177], с его даже сожжением своего труда, только не в рукописях, а в печати («Прошу — с внезапным переходом на „ты“, — проверь, чтобы в

магазинах „Нов<ого> вр<емени>“ и складах были действительно уничтожены, т. е. действительно и на глазах, все четыре книги против евреев»). Как всегда, тут были вздохи и слезы, умиление и бунт, падения на колени с разбиванием до боли колен, и рядом кощунства и отречения. Но умер он со всем примиренный, все поняв, все приняв, все простив. «Все — как надо». Благословен Воскресший из мертвых! [ФАТЕЕВ (II). Кн. (II). С. 99].

В современной академической науке Розанова изучают как «внесистемного» мыслителя, представителя так называемой «философии жизни», — см., например, [MILCZAREK], [STAMMLER], [ГРЯКАЛОВ], [POGGIOLI], [GRUBEL]. Да и сам Розанов видел себя именно в таком качестве. В первом коробе «Опавших листьев» он, например, писал:

> Я был удивлён. Моя «новая философия», уже не «понимания», а «жизни», — началась с великого удивления…

«Философия жизни» — одно из самых значительных мировоззренческих направлений конца XIX — начала XX века, развивавшееся такими знаменитыми мыслителями, как Артур Шопенгауэр, Фридрих Ницше, Анри Бергсон, Зиммель и др. Сам Розанов в адрес этих немецких философов высказывался довольно критически. Что же касается Бергсона — мыслителя, пользовавшегося огромной популярностью среди символистов, которые составляли круг философский общения Розанова[178], то он предпочитал за лучшее его как бы не замечать. В полемике с оппонентами из числа русских религиозных мыслителей Розанов противопоставил

> цивилизации христианского номинализма <…> не молчание, но слово, — всегда личное, всегда свое, крепко укорененное в «святынях жизни»: в реальности домашнего быта, конкретной судьбы, в мистике пола, в мифах седой древности. Верность этому слову в ситуации, где на карту поставлена судьба собственной семьи, «друга», детей, и открыла Розанову то особое мифологическое пространство, в котором набирало силу его движение в защиту попранных святынь.
>
> Знаменательно: движение это — и здесь мы подходим к существу литературного и жизненного дела Розанова — было ориентировано наперекор

фундаментальным тенденциям европейской культуры. Не только идеологически, но и биографически, литературно Розанов шел не от «мифа к Логосу», но напротив — от Логоса к мифу: от философского трактата «О понимании» к газетной публицистике и лирике «Уединенного» и «Опавших листьев», от логики христианского богословия — к мифам Древнего Египта и Вавилона, к Исиде я Осирису, наконец, к гимнам Солнцу и великой богине-Матери. И как он шел от христианства к языческому «Апокалипсису», от религии «бессеменно зачатого», а потому «бесполого» Сына к фаллической, рождающей религии Отца, так же шел он от идеологий и доктрин — к семье и быту, нумизматике и калькам с древнеегипетских изображений. И это его движение, как и движение от литературности к книгам «без читателя», от Гутенберга — к рукописному, — и есть содержание разно выраженных смыслов розановской философии [БАРАБАНОВ Е.].

Розанов-мыслитель еще при жизни привлекал своей неординарностью внимание всех философов Серебряного века и в первую очередь — «отца» русского христианского персонализма[179]Владимира Сергеевича Соловьева. Можно даже сказать, что именно Вл. Соловьев ввел имя Розанова в русский философский дискурс.

Эрих Голлербах, рассказывая об истории взаимоотношения двух философов, пишет:

> Розанов познакомился с Соловьевым в обстановке, мало отвечающей философским исканиям, именно в увеселительном саду «Аквариум» на Знаменноостровском. Инициатива знакомства исходила от Соловьева, привлеченного к Розанову своеобразием его писаний, кажется, они не были очарованы друг другом [ГОЛЛЕРБАХ. С. 27].

Сегодня, по прошествии более ста лет:

> При сравнении Розанова и Соловьева бросается в глаза их разность. Разность судеб, призвания, отношения к жизни и себе, разность благорасположения к ним фортуны. Разделенные разницей в возрасте всего лишь в три года, <…> они кажутся нам сегодня деятелями разных культурных эпох.
>
> Старший из них — Соловьев — весь остается в

девятнадцатом веке — и по дате смерти на рубеже двух веков, и по характеру своего творчества. Предвосхитив символизм, став учителем символистов и героем символистского и «религиозно-философского» мифов, Соловьев был, тем не менее, «классическим» философом, строившим систему, пользуясь тяжеловесным, но проверенным способом — доказательством по силлогизму, гегелевскими триадами, кантовским априоризмом и проч. Может быть, он был последним классиком европейской философии в ту пору, когда цвет немецкого идеализма, питавшегося сходными претензиями, уже полвека как отцвел (мы всегда немного запаздываем по отношению к Европе, выдаем ее старье за наши обновки) и европейская философия, смущенная безумием Шопенгауэра и Ницше, свернула на «неклассическую» дорогу.

Розанов <…> — весь в двадцатом веке: «в своем углу» русского ренессанса собеседующий со своей душой <…>. Его психологизм, литературное новаторство, принципиальная бессистемность, индивидуализм и психологизм, заменившие общеочевидное и систематическое доказательство, затмевают строгость дискурса статьи «О понимании», редко соотносимой с «поздним» Розановым, и длинные, скучные статьи начала 90-х годов. Более того, когда мы обращаемся к немногочисленным опытам открытой полемики двух философов, мы видим, что Соловьева более всего раздражает в Розанове зреющий декадент, его не сразу удавшиеся попытки заговорить в литературе своим голосом, обеспечив себе право возвысить интонацию над мыслью, розановская риторика, всегда искренняя, но подчас преизбыточествующая «красотами» слога, предвещающая вседозволенную роскошь розановского стиля «опавших листьев».

<…>

Но в то же время не стоит отдалять их друг от друга сверх меры — ведь что-то заставляло их быть другому больше, чем собратом по цеху или оппонентом в критике, вслушиваться в музыку души другого, искать друг у друга (пусть и тщетно) участия, понимания, братского сочувствия. И, похоже, в этих отношениях именно Розанов делал первый шаг навстречу. <…> Ценивший дружбу Розанов искал в Соловьеве именно друга и уже после — единомышленника, собеседника и

т. д.

При самом грубом приближении, сопоставляя научный, философский интерес Розанова и Соловьева 80-х годов, которые почему-то принято считать не слишком продуктивными для русской культуры, мы наталкиваемся на парадигмальное для европейской философии противоположение Платона и Аристотеля, синтеза и анализа, «крылатых» и «ползучих» теорий (так говорил Соловьев применительно к Данилевскому). Соловьев, бесспорно, был начитаннее, эрудированнее Розанова в истории философии; для своего (да и для нашего) времени эта эрудиция, умение четко выделять нить системы, очищать орех от скорлупы, была почти невероятной. Поэтому-то с таким изящным, хотя подчас и легкомысленным упорством Соловьев синтезировал, сопрягал, соединял разные учения в своей «вселенской теории», предавался философской алхимии. Недаром, пожалуй, только Розанов подметил важную черту соловьевской философии — ее синкретизм, слаженность из разных мыслей, идей, черточек и донес до нас соловьевское согласие с таким мнением. Записав в статье «Классификация славянофильскихтече-ний» (не была опубликована) фрагмент о Соловьеве, Розанов назвал его воззрения эклектизмом. Соловьев же, прочтя рукопись, воспротивился и попросил заменить это слово на «синкретизм». На вопрос Розанова «а это что за зверь?» он ответил: «Если Вы будете читать историю греческой философии, то Вы найдете там целые эпохи *синкретизма,* когда дотоле *раздельно и противоположно* существовавшие философские течения неудержимо *сливались в одно русло, в один поток, преобразовывались в одно более сложное и величественное учение.* Это дело внутреннее, дело горячее, дело *плавки,* а не околачивания… И вот мне хотелось бы, чтобы вы применяли ко мне *это* понятие. Потому что об удобствах идейных я не хлопочу, но мысль *примирения и слияния* меня занимает. Точнее, я чувствую, что *во мне сливаются* многие явления, дотоле существовавшие отдельно и даже враждебные…». В этом отношении способ философской работы Розанова, который проявился при написании книги «О понимании», — писать с увлечением и без источников, придаваясь чистому удовольствию от рождения мысли, ничего намеренно не сливая в одной реторте (это, конечно, не означает, что розановская

мысль была безосновна и не имела своих истоков), был принципиально иной.

По полемике <…> Розанова, Соловьева, затянувшейся на два года (немалый срок даже для того времени), наверное, можно изучать каноны литературных полемик той эпохи — впрочем, выводы о поведении оппонентов будут не самыми утешающими — налицо и софизмы, и намеренная подтасовка, и гротеск, оттеняющий высокомерие собеседника и нежелание примерить к себе личину другого и уж, конечно, придирки к словам и выявление истинных и мнимых противоречий.

Анализируя умственную конфронтацию Розанова и Соловьева, современный комментатор констатирует: «Подлинной солидарности между мыслителями быть не могло: слишком различными были их личностный склад и отношение к жизни. Соловьеву была присуща средневековая серьезность в подходе к ценностному миру, истовость… О духовном облике Соловьева были чрезвычайно сильны черты традиционного русского правдоискателя… Но что важно для понимания Соловьева, — это была серьезность, полагавшаяся не только на заветы прошлого, но и уверовавшая в гуманитарные и правовые идеи XIX в. и включившая их в общий круг христианских понятий о справедливости и святыне. Дорогие Соловьеву темы веры, личности, истории, свободы и гражданственности трактовались Розановым в столь характерном для конца прошлого века модусе эстетизированного натурализма».

<…>

Посмертные статьи Розанова о Соловьеве поражают разноречивостью тона и оценок. Словно мучительно вглядываясь в тускнеющий в дали времен образ несостоявшегося друга, Розанов пытается разгадать, что отталкивало его от Соловьева, а что неудержимо влекло. Показательно в этом отношении начало статьи «Из старых писем» <…> 1907 г.: «Теперь, когда я вынул тоненькую пачку телеграмм и писем Вл. С. С-ва и перечел их, слезы наполнили мои глаза; и — безмерное сожаление. Верно, мудры мы будем только после смерти; а при жизни удел наш — сплошная глупость, ошибки, непонимание, мелочность души или позорное легкомыслие. Чем я воспользовался от Соловьева, его знаний, души? Ничем. Просто — прошел мимо,

совершенно тупо как мимо верстового столба. Отчего я с ним никогда не заговорил „по душам“, хотя так много думал о нем *до* встречи, *после* встречи и после *смерти.* Думал о нем, когда не видел; а когда видел, совершенно ничего не думал, и просто ходил мимо, погруженный во всяческую житейскую дребедень. — Когда я перечел эти маленькие писульки, где отражается его добрая и милая душа, решительная скорбь овладевает мною, и жажда точно вырыть его кости из могилы и сказать в мертвое лицо: „Все было не так, что я делал и говорил в отношении тебя“» [КОЗЫРЕВ. С. 21–22, 24, 27–28, 30–31, 45–44].

И современные Розанову мыслители и последующие поколения ученых-розановедов сходятся во мнении, что:

> У Розанова так и не сложилось философии в смысле последовательной, логически правильно построенной системы. Многие свои важнейшие положения он высказывал фрагментарно, часто в полемических примечаниях к чужим текстам, либо в афористически-исповедальных формулировках. Мысль Розанова не отделяется от того, что ей сопутствует; напротив — логические категории и понятия нерасторжимым образом связаны с конкретными биографическими событиями, вещами, настроением, сиюминутными переживаниями. Возникает иллюзия совпадения мысли и вещи, которая принимает очертания то документа, то мифа. При этом сам Розанов не ищет необходимых связей между различными движениями мысли, позициями, точками зрения [БАРАБАНОВ Е.].

Итак, весь корпус мировоззренческих представлений Василия Розанова согласно с его собственному определению и научной классификации — суть «философия жизни»[180]. Основным объектом исследования в этом направлении европейской мысли была интуитивно постигаемая жизнь (у Бергсона — *длительность),* осмысляемая как целостная, динамически развивающаяся реальность. В частности, Розанов полагал, что «мир бесконечен», обладает формой и находится в движении («процесс»). Онтологически он реален и проявляется в бытии, которому противостоит небытие. Формами существования бытия выступают: «небытие бытие потенциальное, бытие образующееся и бытие реальное». Формы бытия, по Розанову, сменяют друг друга.

Совершенство формы есть преимущество падающих эпох.

Когда народ умирает — он оставляет одни формы: это — скелет его духа, его творчества, его движений внутренних и внешних. Республика, монархия — разве это не формы? трагедия, эпос, «шестистопный ямб» — разве не формы? не формы — Парфенон, как и девятая симфония? И, наконец, метафизика Платона или Гегеля?

И вот почему, еще раз: когда народ оканчивает свое существование — формальная сторона всех им создаваемых вещей приближается к своему завершению) [181].

На извечный русский вопрос — «Что делать?», являющийся вопрошанием о том, как обустроить к лучшему повседневную русскую жизнь, Розанов-философ и он же трикстер отвечает:

Как что́ делать: если это лето — чистить ягоды и варить варенье; если зима — пить с этим вареньем чай.

Говоря о связи философии и религии, он формулирует следующий постулат:

Боль жизни гораздо могущественнее интереса к жизни. Вот отчего религия всегда будет одолевать философию («Уединенное»).

Как и большинство русских религиозных философов Серебряного века, Розанов философ-мистик. Религиозное чувство и одновременно мистицизм вызрели в душе Розанова, по его утверждению (см. комментарий к 55-му письму Н. Страхова), когда ему стало ясно, что

Sunt destinationes rerum.
Sunt metae — rerum.

И -

Primae sunt divinae,
Secundae sunt — humanae[182].

Здесь различается *мир божественный* в природе, и — мир *случайный — произвольный — людской.* Вся книга «О понимании» выросла в тот поистине священный час, *один*

> час (за набивкой табаку), — когда прервав эту набивку, я уставился куда-то вперед и в уме моем разделились эти destinationes и эти metae с пропастью между ними… Отсюда до сих пор (57 лет) сложилось в сущности все мое миросозерцание: я бесконечно отдался destinationes, как Бог хочет, «как из нас растет», «как в нас заложено» (идея «зерна», руководящий принцип всею «О понимании»), и лично враждебно взглянул на «metae», «мечущееся», «случайное», «что блудный сын — человек себе выдумывает», в чем он «капризничает» и «проваливается». Этим «часом» («священный час») я был счастлив года на два, года на два был «в Пасхе», «в звоне колоколов», — во истину «облеченный в белую одежду», потому что я увидел «destinationes», — вечные, от земли к небу текущиеся как бы растения, вершины коих держит Бог, по истине «Все-Держитель». Отсюда, теперь я припоминаю, вырос и мой торжественный слог — так как кому открылись destinationes — не в праве говорить обыкновенным уличным языком, а только языком храмовым, ибо он жрец, не людьми поставленный, а Богом избранный: т. е, ему одному открылась воля Божия (destinationes в мире), и г. д. Я хорошо помню и отчетливо, что, собственно, с этого времени я стал и религиозным, то есть определенно и мотивированно религиозным, тогда как раньше только «скучал (гимназическим) атеизмом», не зная куда его деть, и главное куда выйти из него. Вот «куда выйти» — и разрешилось в тот час [РОЗАНОВ-СС. Т.13. С. 115–116].

По справедливому утверждению Голлербаха данное Розановым:

> Описанное переживание носит явный характер мистического опыта, с его типическими свойствами: интуитивностью, экстатичностью, кратковременностью и почти невыразимостью. Для религиозного человека нет переживания более значительного, чем мистический опыт. В жизни всех величайших мистиков бывали переживания, подобные описанному. Для них истина открывалась в мистическом восприятии, целостно появлялась в откровении [ГОЛЛЕРБАХ. С. 18–20].

Свое понимание мистического Розанов формулирует следующим образом:

Что́ мы называем мистическим? — Мы называем им прежде всего *неясное;* но такое — в чем мы чувствуем глубину, хотя и не можем ее ни доказать, ни исследовать; далее, мистическим мы называем то, в чем подозреваем отблеск, косой, преломившийся луч Божеского; и, наконец, то, в чем отгадываем первостихийное, первозданное по отношению ко всем вещам.

Напр., ушиб камнем — не мистичен, конечно; но смерть, от него последовавшая, — вполне мистична. Она мистична как *акт,* и даже мистична, как момент в судьбе человека, как его возможное наказание за грех.

Можно сказать, мистическое не столько есть в природе, сколько заключается в человеке: можно мистически смотреть на все вещи, все явления, но можно — и натурально. Камень упал на человека, и он умер: доселе — натурализм; но почему он упал на *этого* человека — это уже мистика.

В натурализме человек и собака сходятся: собака тоже ушиблена — и завизжала; сильнее ушиблена — и умерла; далее нет вопросов. Но человек никогда этим почему-то *не хотел* ограничиться; он спрашивал далее: и вот где начинается человек.

Эрих Голлербах считает, что:

<…> утверждая половую жизнь, как примат и первоисточник жизни духовной, Розанов возводит отдельный принцип органической жизни на степень основного закона бытия. Обожествляя пол, Розанов превращает религию в сексуальный пантеизм. Вместе с тем, он старается свести к своей теории сексуализма все многообразие духовного опыта, всю феноменальную жизнь, над которой возвышается единственный и вечный нумен — Пол. Другими словами, утверждая сексуализм в его отвлеченности, Розанов одновременно подымает его на высоту религии, т. е. «положительного всеединства».

Революция, произведенная Розановым в области религиозно-нравственных проблем, дает основание приравнять его к Ницше. Сравнение это вызывается не духовной близостью Розанова и Ницше, а только тем разительным переворотом в истории религиозно-философской мысли, который связан (в разное время и при разных условиях) с именами обоих писателей. Термин «русский Ницше» был впервые применен к Розанову Д. С. Мережковским. В книге «Жизнь и

творчество Л. Толстого и Достоевского» Мережковский говорит о Розанове: «Когда этот мыслитель, при всех своих слабостях, в иных прозрениях столь же гениальный, как Ницше, и может быть даже более, чем Ницше, самородный, первозданный в своей антихристианской сущности, будет понят, то он окажется явлением, едва ли не более грозным, требующим большего внимания со стороны Церкви, чем Л. Толстой, несмотря на всю теперешнюю разницу в общественном влиянии обоих писателей».

Розанов был мало знаком с учением Ницше и никогда им не интересовался. Прозвище «русский Ницше»[183] не казалось ему ни удачным, ни лестным [ГОЛЛЕРБАХ. С. 46 и 4].

Тем не менее, Розанов, несомненно, ницшеанец во многих отношениях, в том числе и литературном, — когда он демонстрирует свойственную Ницше манеру авторского рассуждения. Но он *ницшеанец* с «русскою душой». Потому, как и его современник-доброжелатель Максим Горький, сказать об этом во весь голос Розанов стесняется, по-видимому, потому, что самому ему сознавать сей факт неприятно:

С основания мира было две философии: философия человека, которому почему-либо хочется кого-то выпороть; и философия выпоротого человека. Наша русская вся — философия выпоротого человека. Но от Манфреда до Ницше западная страдает сологубовским зудом: «Кого бы мне посечь?»

Ницше почтили потому, что он был немец, и притом — страдающий (болезнь). Но если бы *русский* и *от себя* заговорил в духе: «Падающего *еще толкни»,* — его бы назвали мерзавцем и вовсе не стали бы читать («Уединенное»).

Следует еще раз подчеркнуть, что как и Ницше, а вместе с ним и большинство русских религиозных мыслителей Серебряного века, Василий Розанов — в высшей степени *не* «системный» философ[184]. Хороший знакомый и большой поклонник творчества Розанова из числа «левых», экономист и издатель Далмат Лутохин в своих «Воспоминаниях о Розанове» (1921) писал:

… Розанов совершенно лишен был *логической* способности, умения *последовательно* мыслить —

единства апперцепции, как говорил Зиммель [185]. Его ассоциации были всегда не по смежности, а по сходству. Он не был мыслителем, а художником мысли — умел мыслить только образами. Алогический ум — ум, который и определяет по Вейнингеру[186]женственные натуры. Но мысль, капризная, произвольная, неожиданная — пенилась, искрилась, бурно играла в Розанове.

<…>

Религией Вас<илия> В<асильеви>ча был *пантеизм* — и природа распадалась для него на элементы мужского и женского. Всегда и во всем бежал он борьбы, противоположностей и высшей формой жизни считал примирение полов в здоровом браке. Не для пошляков говорил он, когда предлагал ложе новобрачных ставить в храме. Ведь здесь источник жизни и потому хотел он освятить начало брака не только молитвой, но и всенародностью. Дурных вещей ведь публично делать не принято.

<…>

Влекло его и к метафизике, к потустороннему — «в мир неясного и нерешенного». В этом, как и в своеобразном гуманизме его, близость его с Достоевским, которому родственен он и по языку острому, напряженному, вещему. Все земное казалось ему прекрасным. Бога низводил он на землю, усиживая пить с собой чай, хотел убедить его. Розанов — это «человек из подполья» Достоевского, но гениальный в утверждении обывательщины. И облекал он эту обывательщину в прекрасные, вечные формы — из любви к человеку, жалея человека.

Российская «крайняя левая» помышляла о материальных благах для народа — «чтобы хоть через триста лет марки стоили на копейку дешевле», как мечтает где-то у Глеба Успенского сельский писарь. А Розанов хотел сейчас всех насытить материальными благами.

Его раздражало приглашение жертвовать целыми поколениями во имя неизвестного будущего. Как и Достоевскому, Розанову именно за это противна была радикальщина русская всех толков, но за это же восставал он против самого Христа.

<…>

Против Христа восставал дерзновенно — ведь он

искренно православным был: не терпел жертвы, умерщвления плоти. Ближе ему был Моисей, еще в начале 1900-х гг. увлекался он изучением иудаизма.

Многие считали его антисемитом за его статьи о ритуальных убийствах. Отсюда «легенда», что В<асилий> В<асильевич> раскаялся в антисемитизме, перед смертью. Раскаиваться было не в чем. Иудея была второй его родиной — духовной. Детский интерес В<асилия> В<асильевича> к древним таинственным культам, нередко жестоким (перечитайте хотя бы поразительные сцены «Саламбо»!) вызвал у В<асилия> В<асильевича> теорию о том, что у евреев была издавна тайная секта, приносившая человеческие жертвы. При этом он подчеркивает жестокость и многих христианских сект (хлысты, самозакапыватели и т. п.). И в допущении возможности ритуальных убийств В<асилий> В<асильевич> не видел ничего отрицательного для истории евреев. О том же, что погромщики постараются использовать его теорию против еврейства, Розанов не думал: был он наивным ребенком в политике [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 196–198].

О своей аполитичности Розанов высказывался следующим образом:

> …я <…> потому-то и возненавидел вообще политику, что в ней бывали поэтические минуты, а вообще-то она есть дело жестокое, грубое, «дипломатическое» к тому же, т. е. хитрое и лгущее. Помня это, зная это, испытав это — я и «затворился дома», т. е. стал тихим и кротким анархистом, по наружи «всех почитая», а внутри… ничего не думая, кроме как о «завтра» и «сегодня», как какие-то пророки в пустыне. «Для меня важно, чтобы сегодня не шел дождь, а остальное в Божьей воле». Мало.
>
> Тихо. И не понимаю, почему я за это бесчестен (обвинение Струве): О писателях и писательстве [РОЗАНОВ-СС. Т. 4].

Как большинство людей, любящих подтрунивать над другими, Розанов был обидчив и, декларируя свое равнодушие к общественному мнению, болезненно реагировал на выпады оппонентов.

> Кажется, озлобленный травлей против него за статьи

о ритуальных убийствах, Розанов написал много несообразного и дурного. Но как все внешне робкие, застенчивые люди, он иногда терял самообладание. И обидчив он был очень. (Интимного для него не существовало — и о противоестественных пороках какого-нибудь друга мог он en toutes lettres <фр., напрямик, без сокращений> написать фельетон в газете. А вот когда я коснулся в беседе с ним его личной жизни, отношения к первой жене и т. п., — о, как разобиделся на меня В<асилий> В<асильевич>! Какие слова он злобно изрыгнул! Человек он все же был, хоть и гений — со своими слабостями и грехами, маленькими и большими [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 196–199].

Говорить о философии Розанова как о стройном и последовательном учении, конечно, не приходится, но при всей бессистемности и разнородности его философских высказываний, все же можно выделить опорные точки его миросозерцания в наиболее характерный для него период. В розановской философии, в основе которой — Бог и пол, мир воспринимается как некая тайна, как Космос — созданное Богом единое целое, обладающее душой и находящееся в вечном движении. Одушевленность мира Богом связана для Розанова с полом, который космичен — сочетания полов прослеживаются по всему мирозданию. Касание «миров иных», по мнению Розанова, проходит именно через пол. Истина существует, но она сокрыта от нас, иррациональна, и возможно лишь постепенное приближение к ней через интуитивное постижение. Розанов черпает вдохновение для своих религиозно философских интуиций из страстного желания раскрыть эту тайну мира. Постоянно стремясь к тому, чтобы его мысль была онтологична миру, он не выводил онтологизма из своих гносеологических рассуждений, — наоборот, его теория познания опирается на бытие. Поэтому у Розанова высшие начала духа не отрываются оттварной природы, от плоти мира. Он не раз подчеркивал, что хотел «не дать хвалу плоти», а «ввести душу в плоть». Розанов утверждал пол именно как соединение плоти и духа: «Расторжение духа и плоти есть болезнь… Все живое хочет жить, т. е. удерживает дух и плоть в соединении».

Пол для Розанова является воплощением природного начала, неотрывно связанного с религией:

«Любить природу — значит любить Бога», «Образы Божии — вот что такое природа». Рождение младенца с душой Розанов воспринимает как религиозное чудо — в этом акте, являющемся проявлением природного естества, характерном и для всего окружающего мира, созданного по Божьему замыслу, он видит проявление диалектической цельности бытия. Бог и пол у Розанова неразрывны. Утверждая святость семьи, Розанов отстаивает брак как реальное, а не формальное таинство, с признанием лежащего в его основе пола.

Идеалу брака и семьи Розанов противопоставляет идеал монашеского аскетизма и как крайность той же тенденции — скопчество. В современном мире, считает Розанов, гармоническое единство плоти и духа, Бога и мира нарушено, прежде всего из-за позитивистски пренебрежительного отношения к полу как природному началу. В результате семья разваливается, а пол становится воплощением скверны, греха, разврата. Но зарождение жизни, освященное Богом (младенец с душой), настаивает Розанов, не может быть греховным, порочным: «Нет собственно грязных предметов, а есть способ грязного воззрения на них…»

На этом утверждении зиждется вся «философия пола» Розанова. По его мнению, разврат, проституция, убийство «незаконнорожденных» детей являются как раз следствием «грязного» взгляда на пол, обездушивания пола из-за расторжения его связи с Богом. Раскрыть религиозную сущность пола, освятить рождение, считал Розанов, — это значит очистить от скверны основы жизни, «согреть» лишенный души мир.

Вполне естественно, что культ семьи, плодородия и деторождения приводит Розанова к увлечению древними религиями жизнетворчества — Ассирии, Вавилона, Древнего Египта и, в первую очередь, ветхозаветного Израиля. Европейская цивилизация, по мнению Розанова, загнивает — он повторяет это общеизвестное утверждение славянофильства, но для него деградация связана прежде всего с упадком семьи, чисто физиологическим восприятием пола, разделением духа и плоти. К тому же он, вопреки славянофилам, включает в европейскую цивилизацию и Россию [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 6–7].

Михаил Гершензон писал:

> У нас В. В. Розанов *первый* поднял голос в защиту естества, и только очень немногие сумели понять его [ГЕРШЕНЗОН (I)].

И действительно:

> Религиозный натурализм Розанова вытекает из его опоры на органическое начало, из отказа от рационалистического механицизма, как и у всех мыслителей славянофильской ориентации. Но если у Данилевского и Леонтьева это привело к распространению биологических принципов на развитие общества, то у Розанова биологизм приобретает всеобъемлющий характер свое образной реставрации архаического, почти первобытного религиозного натурализма. Прослеживая таинственное взаимодействие духа и плоти, Розанов делает ряд интересных открытий в неизученных прежде областях, в частности, раскрывает важную роль в истории духовной культуры так называемых «людей лунного света». Но в то же время, по мере его погружения в эту иррациональную область, темная стихия пола незаметно вытесняет духовное начало и виталистический психологизм Розанова сужается до поэтизации собственно сексуальности, до культа «фаллоса». Именно тогда в его философии особенно ощутимо проявляются те демонические черты <…>. Однако взятые в целом, а не только в крайностях полемического отрицания, его сочинения не столь уж «демоничны» — в живой конкретности его искренних, трагических вопрошаний, несомненно, содержится мощный творческий, положительный заряд[187].

В своем гендерном проекте Розанов особый упор делает на семейно-брачных отношениях, которые рассматривает в качестве единственно возможной и с религиозной точки зрения — важнейшей социальной формы межличностных отношений для продолжения рода: нет высшей красоты религии, нежели религия семьи.

Брак, по его мысли, есть «величайшее из таинств»: здесь совпадают, как «равно ожидающие Бога», «ранняя бесконечность» (рождение) и «поздняя бесконечность» (смерть). Поэтому,

> рождаясь и умирая и, наконец, вступая в брачную, то есть в глубочайшую связь с человеком и человечеством,

> каждый из нас подходит к краю индивидуального бытия своего, он стоит на берегу неисследимых оснований личного своего существования, понять которых никогда не может и инстинктивно, содрогаясь и благоговея, ищет освятить их в религии.

Таким образом, в представлении Розанова-философа пол — «это не функция и не орган», а «второе Лицо» человека — потустороннее, но «ближе стоящее к Богу, чем разум и даже совесть». Сакрализация пола позволяла ему достаточно долгое время оставаться в традиционно православном, говоря его же словами, «узле» бытия. Но, по мере развития его взглядов особую роль репродуктивной функции семейно-брачных отношений и «присваивания» ей онтологических свойств, у него наблюдается все больший уход в историю, в миф, в язычество, сопровождающееся обскурантистским неприятие актуальной культуры и современным состоянием религии.

> В своей хаотической, личностно интимной, подлинно экзистенциальной «натурфилософии», где стержнем является метафизика пола, а человек и природа соотносятся как микрокосм и Космос, Розанов с огромной силой выразил неизбывную боль разделения плоти и духа в современном мире как объективную драму человеческого существования[188].

По мере углубления в исследование состояния семьи и брака в России, Розанов в работе «Русская Церковь» (1909), вошедшей затем в книгу «В темных религиозных лучах» уже обвиняет именно православие в упадке брака и семьи. По его мнению, русская Церковь способствует «неправильному» осмыслению самой библейской идеи брака, «выбрасывая» из нее все духовное — самое чувство брака, его поэзию, оставляя только «голое и безлюбовное размножение». При этом всякую попытку прояснить статус семьи и брака Церковь воспринимает как «попытку восстановить язычество». Розанов обращает внимание на фанатизм, имеющий место в православной церкви, который, вместо умножения полноты жизни, ведет к сектантству, гибели, к потребности

> …истребить из религии все человеческие черты, все обыкновенное, житейское, земное и оставить в ней только небесное, божественное, сверхъестественное. Так как, в сущности, метафизичнее смерти ничего нет, и ничего нет более противоположного земному, чем

умирающее и умершее, то в этой крайности направления. Православие и не могло не впасть в какой-то апофеоз смерти, бессознательный для себя и однако мучительный.

Ориентация православия на аскезу, «тот свет» губительна, по мнению Розанова, прежде всего в части отрицания святости семейного очага и родотворчества. Кроме того, православие не только отозвалось на потребность человека страдать самим фактом монашества, доведя аскетизм до крайних границ. Он пишет:

> Странный дух оскопления, отрицания всякой плоти, вражды ко всему вещественному, материальному сдавил с такою силою русский дух, как об этом на Западе не имеют никакого понятия. В католических самобичеваниях есть все-таки нервы. Тайну русского аскетизма составляет именно без-нервность: плач, горе… есть порицаемая слабость для аскета. Как и бурный гнев на чужой грех, на зло — есть прямо грех, проступок и «падение святого».
>
> <…>
>
> Вообще, животное начало с страшною силою отторгнуто, отброшено от себя Православием. В сущности, оно все — монофизитно, хотя именно на Востоке монофизитство как *догмат* было отвергнуто и осуждено. Но как *догмат* — оно осудилось, а как *факт* — оно обняло, распространилось и необыкновенно укрепилось в Православии и стало не одною из истин Православия, а краеугольным камнем всего Православия. Все это выросло из одной тенденции: истребить из религии все человеческие черты, все обыкновенное, житейское, земное, и оставить в ней одно только небесное, божественное, сверхъестественное. Так как, в сущности, метафизичнее смерти ничего нет и ничего нет более противоположного земному, чем умирающее и умершее: то в этой крайности направления Православие и не могло не впасть в какой-то апофеоз смерти, бессознательный для себя и, однако, мучительный. Отсюда такая искажающая истину тенденциозность, как представление Богоматери почти старухою; таково утверждение, что Богоматерь и «до рождения», и «во время самого рождения», и «после рождения Спасителя» осталась девою, хотя в Евангелии сказано, что она принесла в храм двух горлинок, что

делалось еврейками по окончании женского послеродового очищения, и, будучи жертвою за нечистоту этого процесса, не могло быть принесено Св. Девою без него. Да и физический акт родов младенца, все равно, если рождающийся был и Бог, однако же Имевший физическое тело именно младенца, не мог совершиться без нарушения главного и единственного признака девства, именно без разрушения девственной плевы. В Евангелии, при указании принесения в жертву двух горлинок, так и изложено это событие, как совершившееся в обыкновенных человеческих чертах. Но православные неодолимо гнушаются внесением «обыкновенного» в религию: и вопреки тексту Евангелия бурно утвердили так называемое «приснодевство» Марии, т. е. они, в сущности, как бы закрывали ладонью евангельское событие и сочинили на место его другое, свое собственное, чисто *вербальное, словесное.*

<…>

В силу этого семья вообще у русских стоит невысоко, ибо и для прочих мирян, для всего народа, условия вступления в него выработаны также жестко, сухо, отталкивающе. Все библейское учение о браке вовсе отменено; все библейское чувство семьи и брака вовсе неизвестно в Православии, и если бы где проявилось — вызвало бы величайшее озлобление против себя.

<…> Смотря на брак только как на безлюбовную, животную случку, в интересах увеличения душ христианских происходящую, Церковь смотрит на всякую поэтизацию брака, на всякое стремление внести сюда свет и даже хотя бы простую упорядоченность — как приблизительно на попытку восстановить язычество. Как бы ни ненавидели супруги друг друга, Церковь этим не тревожится и не беспокоится; а по требованию знаменитого иерарха Русской Церкви, митрополита Московского Филарета, который считается почти святым и вместе первенствующим авторитетом церкви за XVIII и XIX века, было уничтожено право жен просить развода в случае не только жесточайших побоев мужа, но и доказанной на суде попытки его убить свою жену. Видно, что это не доходит скорбью до сердца Церкви. Это есть малый интерес для нее, сравнительно с морской бурей, произведенной от погружения ризы Богородицы в море в X веке. Вообще Церковь Православная монофизитна не

только в той тенденции, что из «воплощения Сына Божия» изъяла собственно «плоть», «воплощение», — но и в той другой и более вредной тенденции, что она вообще глубоко бездушна и суха ко всему житейскому, всей жизни, всему реальному, действительному миру. Что она его отрицает, это было бы безопасно; но она его развращает тем, что не допускает религиозному свету проникнуть в материю, в жизнь, в человеческие отношения. Или, точнее, она пропускает сюда свет так преломленный, что он разрушает, а не преображает. Момент «преображения» (без отрицания) вовсе не известен Православию иначе как на словах, в словесных фетишах («В темных религиозных лучах»).

В заключении нашего краткого рассмотрения философских взглядов Розанова остановимся на рецепции его мировоззрения православными богословами русского Зарубежья. Здесь, как во всех других случаях, касающихся писаний Розанова, налицо и выраженная полярность, и — чаще всего, дихотомия оценок и мнений. Так, например, богослов и видный деятель экуменистического движения протоиерей Георгий Флоровский считал, что Розанов:

> был писатель с большим религиозным темпераментом, но человек религиозно слепой. <…> Человек религиозной страсти, не мысли, даже не веры. И в нем больше поражает его жуткое нечувствие, чем его прозрения; самый факт, что он *смог не увидеть* самого очевидного… Розанов каким-то жутким образом так и не увидел христианства, так и не услышал благовестия. Он слышал только то, что хотел, что соглашался слушать. И все сейчас же толковал по-своему. <…> У него какое-то разложенное и разлагающее сознание, — разлагающее потому, что придирчивое, раздергивающее по черточкам, по мелочам. <…> «Я никогда не владел своим вниманием… Но меня поражало что-нибудь, мысль или предмет». За этим скрывается изъян логической воли, у Розанова нет ни чувства ответственности за свои мысли, ни желания за них отвечать, он одержим своими мыслями, ими не владеет. Это предел субъективизма, романтической прихотливости. Сюда присоединяется в последних книгах его навязчивая интимность, ненужная, а потому переходящая в манерность и развязность. Мировоззрение Розанова слагалось в опыте личных огорчений и обид. <…> Совсем неверно называть

религию Розанова религией Вифлеема. Ибо действительное таинство Вифлеема не есть пастораль или семейное умиление, как то выходило у Розанова, но огненная тайна Боговоплощения. Не столько радость человеческого рождения, но слава Божественного нисхождения. Слово плоть бысть! И вот это Розанов никогда не понимал. Он не понимал и Вифлеема, он не принимал и тайны Богочеловечества вообще, ни умом, ни сердцем. Отсюда именно понятна и его враждебность, его бунт против Креста. «Христианство есть культура похорон…» Поэтому он вовсе остается вне христианства и обличает его извне, как внешний… <…> Розанов приемлет мир, как он дан, не потому ведь, что он уже спасен, но потому, что он и не нуждается, собственно, в спасении, — ибо самое бытие добро зело, вот это «сырое вещество земли». И именно этот *не* преображенный мир так Розанову дорог, что ради него он отвергает Иисуса. Ибо во сладости Иисусовой прогорк мир… В христианстве невозможна *языческая радость,* невозможна уже стихийная жизнь, — вот почему Розанов считает христианство умерщвляющим, и договаривается до «Темного Лика»… Именно слепота поражает в Розанове всегда <…>…и в предсмертных выпусках своего «Апокалипсиса нашего времени» он оставался в прежней враждебности и называл христианство нигилизмом, потому что Христос «не взял» той царственной власти, что была предложена ему в пустыне искушений. Впрочем, умер Розанов, как член Церкви…

У Розанова было несомненное чувство быта, мелкого быта, мелочей быта. Бердяев метко называл его «гениальным обывателем». Но это было упадочное чувство быта, не простая бытовая жизнь, а именно любование бытом, снова от духовной безбытности. И ясновидение плоти и пола, которым Розанов был несомненно одарен, было у него болезненным и нездоровым. Ибо он не был способен увидеть цельного и целостного человека. Человек как-то сразу распадался для него на дух и плоть, и только плоть и обладала для него онтологической убедительностью. <…> и Ветхий Завет он понимает по-своему, избирательно, прихотливо. Он находит в Библии только сказания о родах и рождениях, только песнь страсти и любви. Он читает и эту ветхозаветную книгу не библейскими глазами, а глазами скорее восточного язычника, служителя какого-

нибудь оргиастического культа. Розанов религиозно противится христианству, его антихристианство есть только иная религия, и он религиозно отступает в дохристианские культы, возвращается к почитанию стихий и стихии, к религии рождающих сил. И то, что в ветхозаветном Откровении было действительно основным и главным, для Розанова так же не звучит, как и Евангелие. Он понимает жертвы кровавые, «кровь есть мистицизм и факт». Но «жертва Богу дух сокрушен» он уже не понимает, и плачется, что «факт» подменяют понятием! <…> Розанов есть психологическая загадка, очень соблазнительная и страшная. Человек, загипнотизированный плотью, потерявший себя в родовых переживаниях и пожеланиях…И оказывается, в этой загадке есть что-то типическое… Розанов производил впечатление, увлекал и завлекал. Но положительных мыслей у него не было…[189].

Иной, более того, совершенно противоположной точки зрения придерживался другой эмигрантский религиозный философ и богослов — Василий Зеньковский. В своих фундаментальных трудах по истории русской мысли[190] он дал ему, как религиозному философу, самую высокую оценку, таким образом, по существу против от лица русского православия[191], его славословия в адрес древнего язычества и ветхозаветного иудейства, розановское христоборчество и жесткую критику православной церкви:

Выросший в атмосфере православия и частью души оставшийся верным ему навсегда, Розанов подымает бунт против всего того, что умаляет и унижает «естество». Глубокое ощущение святости «естества» у него уже христианское, уже все пронизано лучами той радости, которая зазвучала для мира в ангельской песне: «…на земле мир, в человецех благоволение». Тайна Боговоплощения есть главное событие в Новом Завете, которое никогда для Розанова не тускнело, — но дальше этого он религиозно не пошел; он не вмещает тайны Голгофы и в сущности не знает Воскресения: ему дорого бытие, какое оно есть, до своего преображения. Розанов хотя и остается таким образом *внутри христианства,* но в то же время он включает его в себя неполно. Церковь и мир соединены для Розанова лишь в первом ангельском благовестии — от которого он не отходит, но — они глубоко разъединены для него в своем историческом

раскрытии.

<…>

Розанов сурово напоминает об <…> акосмизме, таящемся и на Востоке, и этим освобождает нас от религиозного самовозвеличения, но насколько он ощущал еще открытыми пути к примирению Церкви с миром и мира с Церковью, он чувствовал это в православии. Вот почему Розанов, при всем его христоборчестве, при его явном влечении к Ветхому Завету, все же изнутри связан с христианством и всегда будет ощущаться, как один из предтеч православной культуры. А его борьба за возвращение к святыне брака и к святыне семьи, его борьба против извращения таинственных и глубоких их законов входит существенной частью в ту общую борьбу с «секуляризацией» в современной европейской культуре, с ее обмирщением и измельчением, которая образует основное содержание в критике Европы у русских религиозных мыслителей [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 370, 379].

Розанов едва ли не самый замечательный писатель среди русских мыслителей, но он и подлинный мыслитель, упорно и настойчиво пролагающий свой путь, свою тропинку среди запутанности мысли и жизни современности. По основному содержанию неустанной работы мысли, Розанов — один из наиболее даровитых и сильных русских религиозных философов, — смелых, разносторонне образованных и до последних краев искренних с самими собой. Оттого-то он имел такое огромное (хотя часто и подпольное) влияние на русскую философскую мысль XX-го века.

<…>

Розанов имел громадное влияние на Д. С. Мережковского (в его религиозно философских исканиях), отчасти — Н. А. Бердяева (в его антропологии), отчасти — на о. П. Флоренского (с которым он сблизился задолго до переезда в Сергиевский Посад, где жил Флоренский, как профессор Московской Духовной Академии). Но, кроме друзей, Розанов имел много литературных врагов, — отчасти благодаря особой его манере письма, приводившей многих в чрезвычайное возмущение, отчасти благодаря нередко проявлявшейся у него беспринципности[192].

<…>

В замечательной статье «Святое чудо бытия» есть строки, близкие к тому ощущению природы, которое особенно часто встречается действительно в пантеизме: «есть действительно некоторое *тайное основание* принять весь мир, универе за мистико-материнскую утробу, в которой рождаемся мы, родилось наше солнце и от него земля».

<…>

…у Розанова <очень остро выражено> чувстве *жизни в мире и связи человека с природой.* «Наша земля, — пишет он, — из каждой хижинки, при каждом новом „я“, рождающемся в мир, испускает маленький лучик, — и вся земля сияет коротким, не досягающим неба, но *своим собственным зато сиянием.* Земля, поскольку она рождает, плывет в тверди сияющим телом, — и именно религиозно сияющим». «Мир создан не только рационально, — пишет в другом месте Розанов, — но и *священно,* — столько же по Аристотелю, сколько и по Библии… Весь мир согревается и связывается любовью».

Из всего этого «чувства природы», очень глубокого у Розанова, питались разные его размышления. Этот принципиальный *биоцентризм* <…> совсем не вел его к «мистическому пантеизму», как часто полагают, а к другому выводу, который он сам однажды формулировал в таких словах: «Всякая метафизика есть углубление познания *природы».* Это есть космоцентризм. Но так как у Розанова всегда было очень острое чувство Творца, была всегда существенна идея тварности мира, то космоцентризм не переходил у него в пантеизм.

Вся антропология Розанова тоже ориентирована *космоцентрически.* <…> у него исключительно велико чувство личности (в человеке), но это чувство у него окрашено космоцентрически. Вся метафизика человека сосредоточена для Розанова в тайне *пола,* — но это абсолютно далеко от пансексуализма Фрейда, ибо все в тайне пола *очеловечено* у Розанова <…>: «то, что человек потерял в мироздании, то он находит в истории». Для нас сейчас существенно в этой формуле указание на то, что человек «теряет» в мироздании, — но он *не теряется в нем,* — он «включен» в порядок природы, и точка этой включенности и есть пол как тайна рождения новой жизни. Именно эта «творящая» функция пола нужна и дорога Розанову; ведь пол, по

Розанову, *«и есть наша душа».*

<…>

Углубление в проблемы пола у Розанова входит, как в общую рамку, *в систему персонализма,* — в *этом* вся значительность его размышлений. Метафизика человека освещена у него из признания метафизической центральности сферы пола. «Пол *не есть вовсе тело,* — писал Розанов однажды, — *тело клубится около него и из него»*… В этой и иных близких формулах Розанов неизмеримо глубже всего того «тай-новидения плоти», которое Мережковский восхвалял в Толстом: никто глубже Розанова не чувствует «тайны» пола, его связи с трансцендентной сферой («связь пола с Богом большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом») [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 357, 363, 365, 359].

Осмысляя творчество Розанова больше с литературной, чем мировоззренческой стороны, философ и богослов Николай Ильин в свою очередь также полагает, что:

…Розанов, несмотря на все свои «девиации» и «еретичества», несмотря на все попытки уйти в «иудаизм», в ветхозаветность — все-таки по ядру своей личности, по самой своей субстанции оставался церковным, православным христианином, любившим духовенство и им любимый [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 427].

В заключительной части статьи-некролога «Конец ересиарха» Александр Измайлов пишет:

Розанов — явление настолько сложное, настолько не монолитное, настолько всю жизнь «бродившее», что нет решительно никакой возможности охватить его в беглом фельетоне. Если у Ницше тысячи противоречий, у Розанова их — тьмы. Его рука иногда вечером писала противоположное тому, что написала утром. Он поддерживал с упрямством фанатика бессмысленный навет на еврейство, и он слал в магазин «Н<ового> вр<емени>» приказ сжечь все эти четыре книжки. Глубочайшие и сверкающие, как алмаз, мысли иногда валяются у него среди битого стекла.

Можно прочесть целый ряд лекций по каждой из тем, глубоко его волновавших, — о поле, о месте христианства в истории, о Достоевском или Леонтьеве, о православии и русской семье, о религии и культуре, о

русском сектантстве, тайнозрительстве еврейства или египетских откровениях. И можно собрать и читать два часа об его промахах, и ошибках, хулах и почти клеветах.

Можно представить его Патроклом и — при желании — «презрительным Терситом», «осколком гения», который мог бы «наполнить багровыми клубами дыма мир», и Макаром Девушкиным из «Бедных людей», вытряхивающим из экономии окурки; ересиархом, посягающим на церковь с неистовством врат адовых, и смиренным кающимся, биющим себя в наболевшие перси в тоске отчаяния: «Запутался мой ум, совершенно запутался! Всю жизнь посвятить на разрушение того, что *одно* в мире любил, — была ли у кого печальнее судьба!» — надменным мыслителем, совершенно в духе Ницше, открыто возвещающим свою силу, свою славу — «Мне многое пришло на ум, чего раньше *никому* не приходило, в том числе и Ницше», и — «Каждая моя строка есть священное писание!» — и бедным, заблудившимся умом, уже с напоминанием ницшевского: «Mutter, ich bin dumm»[193] — «Вот чего я совершенно и окончательно не знаю, — что-нибудь я или ничто!»

А к этому, отпечатлевшемуся в книгах образу, дополнительно еще образ Розанова личности — человек, которого мы знали, который, спеша высказаться, говорил с вами около своей библиотеки, ехал с вами на извозчике, всматривался в загулявшего Распутина, ворчал на гоголевских торжествах, пододвигал стакан с чаем за столом своей столовой. Вся сложность его выступала здесь, в живом общении, здесь он играл всеми цветами самородка, и, конечно, об *этом* Розанове по его кличам, по его биографиям будет представление только такое, как о драгоценном камне по минералогическому атласу.

<…>

Подобно Ницше, и с больною же самомнительностью Ницше (в «Ecce homo») Розанов сам удивлялся в себе этому неустанному кипению мыслей, вихрю дум, углублений, подмечаний, подслушиваний у природы, — этому смерчу, головокружительно несшему его, помимо веры, куда-то вперед. Не было возможности всего схватить, вместить, передумать, записать. Вечное истечение, бездонность, ненасытность!

Метель мела в человеке, в котором было нечто совершенно явное от пророка в ветхозаветном

понимании или от… сумасшедшего дома. Если бы Розанов не умер раньше срока, убитый жизнью, аннулированный ею за год до финала, он, вне всякого сомнения, сошел бы с ума. Некоторые медицинские авторитеты считали его уже ненормальным.

<…>

Он еще успел поправить меня, крикнуть из Сергиева Посада:

— «Нет, не алжирский лев перед Вами, умирающий от перепуга, а собака, без папиросы („одно утешение!“)… Отчаяние полное, лютое отчаяние. Бегите, помогайте! Спеши, спеши, Измаил, сын Агари!..»[1].

Это было его последнее письмо. И оно было так печально созвучно с последней страницей «Уединенного»:

— Никакой человек не достоин похвалы. Всякий человек достоин только жалости. [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 96–97, 99–100].

Как заключение этой главы приведем точку зрения в отношении В. В. Розанова последнего выдающегося русского богослова XX в. — о. Александра Меня, сформулированную им в статье «Розанов» Библиологического словаря[194],[195]:

Страстная любовь ко Христу уживалась в Розанове со столь же страстной ненавистью («узенькая правда Евангелия», «зло пришествия Христа», мир во Христе «прогорк» и т. д.). Культивируя, почти обоготворяя чувственность и «плоть», Розанов утверждал, что Евангелие враждебно природе, что «Христос невыносимо отягчил человеческую жизнь». В поисках принципа, освящавшего плоть, Розанов обращался к дохристианским религиям и Ветхому Завету, который он трактовал как гимн плоти (см. его Предисловие к переводу с древнееврейского А. Эфроса «Песни Песней Соломона», СПб.,1909).

Истоки и характер Ветхого Завета Розанов изображал совершенно фантастически, не считаясь ни с библейской наукой, ни с богословием. <…> Он читает эту ветхозаветную книгу не библейскими глазами, а скорее глазами восточного язычника, служителя какого-нибудь «оргиастического культа». В свете этой односторонней интерпретации Ветхого Завета становится понятным, почему Р<озанов> принимал и любил бытовую сторону православия: он видел в ней

возврат к ветхозаветному и языческому мироощущению. В то же время он ожесточенно нападал на все «историческое христианство», доходя в своих нападках до грубых кощунств, а его отношение к Ветхому Завету колебалось между восторгами и антисемитизмом [МЕНЬ].

Глава III
«В соитии — все!»: Розанов как фаллоцентрист, пансексуалист и эротоман-фетишист

И вьются помыслы, так резво и безумно,
туда, за даль, где мысли — вечный мир.

Иван Каневский

Я декадент! Во мне струится сила,
И светит мне полуночная мгла…

Александр Емелъянов-Коханский

Там; в заре иного дня,
Где стезя светлеет мрачная,
Знаю, встретишь ты меня —
И свершится тайна брачная.

Дмитрий Мережковский

Одним из результатов духовной смуты Серебряного века явилось создание идеологами символизма концепции, получившей в название «эротическая утопия»[196]. Данную тему подробно исследовала американский славист и культуролог Ольга Матич в книге «Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России». По ее мнению

модернизм возник на пересечении новых эстетических устремлений и медицинских исследований об упадке психического и физического здоровья. Это справедливо прежде всего в отношении литературы о сексе, гендере и семье. <В частности> полемику о браке и деторождении в России 1890-х — начала 1900-х гг. <можно трактовать> как реакцию на кризис наследственности в рамках вырождения и на страх перед половыми извращениями.

<…> декадентские чаяния конца природы и истории состояли не только в желании запечатлеть конец в прекрасных произведениях искусства — и создать «духовных детей», как их называет Сократ в «Пире», — но и в страхе дурной наследственности и вырождения рода. Утверждалось, что болезнь вырождения, симптомами которой были неврастения, истерия, атавизм, наследственный сифилис, фетишизм и гомосексуализм, поражала тело не только отдельного человека, но и целого народа. Из <русских> писателей <…> наиболее остро переживал кризис наследственности Александр Блок. В контексте эпидемии вырождения его стремление к браку, который мыслился как целомудренный союз, возвещавший апокалиптическое преображение, видится в иной перспективе: подобный тип брака становился для него способом избежать дурной наследственности. Одно из отражений этого страха наследственной заразы в его поэзии — образы декадентского вампиризма, который передает зараженную кровь от тела к телу. Вампир оказывается символом того, что Блок считал своим обреченным на вырождение родом. Поэт — декадент Блок, страдающий венерическим заболеванием, изображает себя вампиром, распространяющим вырождение. <…>

<В своих произведениях ведущие русские писатели конца XIX — начала XX в.> так или иначе упоминают ведущих европейских психопатологов второй половины XIX столетия. Толстой заставил князя Нехлюдова в «Воскресении» (1899) читать соответствующие работы Жана Мартена Шарко, Чезаре Ломброзо и Генри Модели. Соловьев посвятил целый раздел «Смысла любви» (1892–1894), программного для того времени трактата об эротической любви, статье Альфреда Бине о фетишизме (1887) и «Psychopathia Sexualis» Рихарда фон Крафт-

Эбинга (1886)[197] — одному из самых авторитетных текстов по психиатрии до Фрейда. (Даже священнослужители на Религиозно-философских собраниях упоминали сочинение Крафт-Эбинга.) Розанов опубликовал книгу «Люди лунного света», свою собственную версию компендиума патологических случаев Крафт-Эбинга, которая может быть прочитана как эксцентрическое исследование в области пола и гомосексуальности. Андрей Белый пишет в мемуарах, что Гиппиус с большим интересом читала Крафт-Эбинга в 1906 г. <Он также> писал, что его юношеская книга стихов «Золото в лазури» (1904) может быть понята только как проявление истерии. В 1918 г. Блок саркастически отзывался о бестселлере Макса Нордау «Вырождение» («Entartung», 1892–1893).

«Вырождение» представляет собой навязчивую критику художественных произведений европейского модернизма, который Нордау (будто бы принимая искусство за реальную жизнь) называет пагубным продуктом патологии *fin de siècle*. Современному читателю, знакомому хотя бы с самыми элементарными ходами психоанализа, тон, или дискурс, автора покажется не только навязчивым, но и маниакальным. Тем не менее, для своего времени книга была уникальной, поскольку на тот момент являлась наиболее полной критической работой об искусстве и философии раннего модернизма. <…> Нордау действительно продемонстрировал чуткость к духу времени, поместив свое исследование на пересечении современной медицины и литературы. Будучи журналистом с медицинским образованием, он вынес теорию вырождения из психиатрической больницы (где работал под руководством Шарко) и применил ее к литературному и философскому авангарду. Старшее поколение символистов и сочувствовавшие их художественному мироощущению узнали о декадентстве и новых течениях в литературе из пресловутой книги и из статьи о французском символизме («Поэты-символисты во Франции») критика и переводчицы Зинаиды Венгеровой, опубликованной в «Вестнике Европы» в 1892 г. В 1893 г. она же написала длинную рецензию на книгу Нордау, которую назвала «историей болезни века», где полемизировала с его медицинским подходом к литературе. «Вырождение» широко

обсуждалось в русской прессе, причем некоторые критики находили позицию Нордау не лишенной основания, а не только парадоксальной или ложной. «Лучшие люди, — пишет Аким Волынский в „Северном вестнике“, первом русском журнале, посвященном модернистской литературе, — <…> обесславлены, почти оскандалены посредством проницательного анализа их эстетических и философских стремлений». Под «лучшими людьми» он понимает первых европейских модернистов[198]. Хотя трактат Толстого «Что такое искусство?» (1898) увидел свет позже объемного исследования Нордау, обличающего современную литературу и другие искусства, он был задуман писателем еще до публикации книги немецкого критика. Трактат поразительно похож на «Вырождение», несмотря на главу Нордау о позднем Толстом как художнике-вырожденце. Толстой не только с тех же позиций громит литературу, музыку и живопись раннего модернизма, но и цитирует тех же авторов и даже те же стихи французских символистов, что и Нордау, приписывая им нездоровые, аморальные интенции. Как и Нордау, он резко критикует таких представителей модернизма, как Ницше, Вагнер и Эдуард Мане, которые, как он утверждает, изо всех сил стараются потрафить публике, желающей приятного возбуждения. Эти художники страдают «эротической манией», пишет Толстой, и создают искусство больное и морально разлагающее. Только вместо эпитета «дегенеративный» он использует слова «извращенный» и «заразительный». Трактат «Что такое искусство?», безоговорочно осуждающий европейский модернизм, был, тем не менее, самой полной работой о нем в России — подобно «Вырождению», вопреки негативной оценке этого течения https://royallib.com/read/matich_olga/eroticheskaya_utopiya_novoe_religioznoe_soznanie_i_fin_de_sicle_v_ro n_0.26.

Парадоксалист Василий Розанов писал о вырождении больше других представителей символистского философского дискурса>, описывал его симптомы не только с осуждением, но и с симпатией. Розанов, человек с патриархальными взглядами на сексуальность, был одержим образами здоровой крови — в противоположность Блоку, захваченному ее болезненным, «вырожденческим» аспектом.

В розановском понимании наследственности она была заражена христианским извращением половых инстинктов, которое подорвало здоровье нации. Именно таков был идеологический подтекст его выступлений на Религиозно — философских собраниях в 1901–1903 гг. В то время Розанов связывал свои надежды с возрождением ветхозаветных ценностей, которые должны были стать противоядием от вырождения. Спустя десять лет он расширил свой список вырождающихся религий, добавив к нему иудаизм, а во втором десятилетии XX века заменил христиан евреями в соответствии с возросшим националистическим беспокойством о здоровье русского народа [МАТИЧ. С. 3 и 56].

Немецкий психиатр Рихард фон Крафт-Эбинг

Добавим к этому, что одержимость «здоровой кровью» у Розанова во многом, по нашему мнению, была следствием его собственных проблем со здоровьем: наследственным сифилисом у него самого (см. об этом в Гл. II) и у его жены Варвары Дмитриевны, которая по этой причине в сравнительно молодом возрасте стала инвалидом. Об этом он рассказывает о. П. Флоренскому в письме от 15 сентября 1912 г.:

> Я Вам не говорил, чем она <В. Д.> больна: ее муж, — любимейший, — умер от <…> прогрессивного паралича на почве сифилиса, и она через плаценту («детское место», коим ребенок соединен в утробе)

получила заражение, павшее на мозг же, и у нее произошла сухотка спинного и головного мозга!! Отсюда получилось ранее, в 45 лет «перерождение» всех кровеносных сосудов, т. е. склероз, состарение их, и миокардит, т. е. воспалительный процесс мускульной ткани сердца, а на почве перерожденных сосудов произошел в 47 лет удар: когда закрылась проходимость некоторых кровеносных сосудов в мозгу. И это открыть через 30 лет после заражения!! Теперь уже все запоздало и она несчастная изуродована: вся левая сторона тела полувисит, ослаблена, с потерею чувствительности и ослабленной способностью движения. Вся жизнь испорчена медицинским недосмотром. И тут, конечно, виноват муж, который должен за всем смотреть, должен бы ее охранить. Вот мой ужас [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 275].

«Эротическая утопия», будучи сугубо русской концепцией, как и все основные мировоззренческие направления в России, зародилась, однако же, под влиянием западных веяний.

Декадентское искусство, особенно в католических странах <…>, изобиловало примерами переплетения религиозного и сексуального желания. В русской литературе того времени очевидным примером такого смешения была поэзия Валерия Брюсова, заимствовавшего бодлеровскую манеру обращения к католицизму в эстетических и чувственных целях. Именно это дополнительное измерение дискуссии о девстве и браке — заманчивое соединение религиозной экзальтации и декадентского дискурса — сделало Религиозно-философские собрания столь примечательными. В крайнем своем проявлении это соединение подкрепляет представление интеллигенции о церкви как декадентском институте.

В речевых стратегиях Розанова и Мережковских, их попытке перекинуть мост от физической к духовной реальности на Религиозно — философских собраниях отразился их проект соединения духа и плоти. В отличие от Розанова, привносившего в духовное физиологию пола, Мережковские (как до них Соловьев) сторонились грязной физиологии и взамен предложили девственно чистую метафору «святой плоти». В их дискурсе духовный потенциал тела стоит выше его физиологической сущности. Апостол Павел осуждал

физическое тело как греховное, полагая, что единственное идеальное тело — «храм Святого Духа». Святое по сути, оно становится земным, если не профанным, в эмпирической реальности. Хотя Мережковские стремились освободить тело от аскетического учения Павла, им не удалось этого добиться. Святость плоти оставалась на уровне теории, что не означало освобождения тела от тогдашней сексуальной тревоги. Основное идеологическое расхождение между Розановым и Мережковскими заключается в том, что супруги осуждали природное тело, поскольку оно питает природный цикл, а Розанов с упоением прославлял его. Ему гораздо лучше удавалось срывать покровы, скрывавшие тело — пусть даже только на бумаге, — чем его порой невольным союзникам, желание которых освободить тело от биологических пут было главным образом умозрительным [МАТИЧ. С. 56].

По мнению О. Матич:

Большинство критиков того времени <из стана прогрессистов> считали первых модернистов жертвами неврастенического вырождения. Например, публицист Б. Б. Глинский в статье 1896 г. «Болезнь или реклама» описывает поколение 1880-х гг., из под пера представителей которого вышли первые образчики русского модернизма, в медицинских терминах: «Сумерки общественной жизни являлись благоприятной обстановкой для нервного заражения; больное и без того поколение 1880 годов <…> не находило в себе энергии противоборствовать надвигающемуся <…> недугу, и эпидемия с каждым днем стала захватывать в свою власть все большее и большее число лиц: заболел г. Мережковский, его супруга г-жа Гиппиус <… и т. д.> Больных набралось такое количество, что для них потребовалась даже своего рода „палата № 6“».

Ориентируясь на «Вырождение» Нордау, Глинский называет русских символистов патологическими субъектами, заявляя, что их сочинения представляют собой «клинический товар». Гиппиус он изображает больной писательницей с «нервным расстройством», на выздоровление которой мало надежды, Константина Бальмонта и Мережковского — писателями с «больной мыслью» и «болезненно — настроенными нервами» <… >. Тот же подход наблюдался и в начале следующего

столетия; показательна в этом отношении статья 1908 г., написанная Юрием Стекловым (критиком — марксистом и будущим редактором большевистской газеты «Известия»), в которой он, активно используя медицинскую лексику, ставит модернистским литературным произведениям диагноз патологии. Их творцы, пишет Стеклов, заимствовали свой язык «из курсов психопатологии и половой психопатии», перелагая «учебники по половой психопатии <явная ссылка на „Psychopathia Sexualis“ Крафт-Эбинга> на язык изящной литературы». Наблюдения Стеклова, как и Нордау, конечно, невозможно воспринимать всерьез. Он обращался с модернистской литературой так, как будто она лишь отражала клинический феномен, и оставался глух к ее эстетическому новаторству. Однако в его статье нашел отражение аспект модернистских сочинений, который сами авторы и сочувствующие им критики либо не замечали, либо вытесняли.

Большинство исследователей продолжают игнорировать пересечения русского символизма и вырождения. Они обходят патологический подтекст символистских произведений, как будто вырождение — действительно постыдная болезнь. Ощущая связь между декадентством и вырождением, «символисты», такие как Мережковский, настаивали, что они не «декаденты». Стремление отмежеваться от декадентства наблюдается у старших русских символистов уже в середине девяностых годов, хотя Федор Сологуб, напротив, выступал в роли его защитника. Мережковский так формулирует различия между ними: «декаденты, т. е. гибнущие, доводящие утонченность дряхлого мира до болезни, до безумия, до безвкусия, и символисты, т. е. возрождающиеся, предрекающие <…> пришествие Нового мира». <Таких> писателей <можно> называть «декадентами-утопистами» [МАТИЧ. С. 4].

Итак, одной из идейных составляющих для Серебряного является обостренный интерес к наиболее интимным сторонам человеческой жизни. На повестке дня «психопатической» части интеллектуальной элиты стали «проблемы пола». Поэт-сатирик Саша Черный высмеивал ажиотаж вокруг «проблемы пола» в стихотворении «Песня о поле» (1908):

«Проклятые» вопросы[199],
Как дым от папиросы,

Рассеялись во мгле[200].
Пришла проблема пола,
Румяная фефёла,
И ржёт навеселе.
Заёрзали старушки,
Юнцы и дамы-душки
И прочий весь народ.
Виват, проблема пола!
Сплетайте вкруг подола
Весёлый «хоровод».
Ни слёз, ни жертв, ни муки…
Подымем знамя-брюки
Высоко над толпой.
Ах, нет доступней темы!
На ней сойдёмся все мы —
И зрячий и слепой.

Научно и приятно,
Идейно и занятно —
Умей момент учесть:
Для слабенькой головки
В проблеме — мышеловке
Всегда приманка есть.

Отметим, что «психопатическое» под пером современников Розанова, писателей-модернистов Серебряного века понималось не столько в значении клинического термина, сколько в эстетическом преломлении — «психопатия как прием» (см. об этом в книге «Человек модерна» [ГРЯКАЛОВА]). Сам Розанов в «Уединенном» вспоминал, что уже в 1880 году называл себя «психопатом» и «первоначально это обозначало — болезнь духа, вроде Байрона, — обозначало поэтов и философов»; выражало же это новое слово, по убеждению Розанова, «огромное *углубление* человека». Однако в социально-общественном плане это *углубление* у представителей литературно-художественных кругов сопровождалось различными психическими аномалиями, в первую очередь *диссоциалъным расстройством личности,* одним из клинических проявлений которого является психопатия[201]. Эротоманский дискурс Розанова со своими корреспондентами, о котором речь пойдет ниже, на наш взгляд вполне подпадет под психопатическую симптоматику. Нельзя также забывать, что психопатические черты характера личности подчас коррелируют с ее значительными творческими достижениями. В научном

розанововедении не раз поднимался вопрос о психическом здоровье Розанова, поскольку еще при жизни критики, в том числе и Победоносцев, часто классифицировали его высказывания как «бред сумасшедшего». Да и сам Розанов признавался:

> Я всегда был с примесью сумасшествия [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 211].

То обстоятельство, что Розанов много лет подвизался в должности провинциального учителя гимназии, служило поводом для обвинений его в передоновщине[202] и патологической одержимости сексом. Современные исследователи, обращая внимание на декларируемые в работах Розанова гипертрофированную любовь ко всему хорошо знакомому, устойчивые личные привычки и его частые ссылки на «мой Бог» и «моя религия», отмечают, что такого рода качества личности обычно наблюдаются у пациентов с аутизмом, а тяготение Розанова к страданию может быть признаком мазохистских наклонностей, — см. [ЖЕЛОБОВ. С. 100–103].

В. В. Розанов-преподаватель.

Итак, с конца 1890-х годов в российских интеллектуальных кругах на все лады стала дискутироваться тема сексуальности. У истоков этой дискуссии, как отмечалось выше, стояли Лев Толстой и Владимир Соловьев. Затем «приманку» склюнули символисты и заедино с ними Василий Розанов.

> В эпоху, отдававшую предпочтение внутреннему переживанию, его (Роз<анова>) литературным кредо стали интимные отношения [МАТИЧ. С. 52].

Однако в отличие от других русских мыслителей Серебряного

века:

> Для столь сложной духовной работы, которая должна была заставить общество заговорить о насущных проблемах Бога, души, пола, свободы, Розанов помещает себя в образ шута с «нездоровым» интересом к половой проблематике, превратившим свою жизнь в театральную пьесу [ЧЕТВЕРИКОВА. С. 19].

Такая позиция автоматически вытолкнула его из-за рамки академического дискурса, превратив в глазах широкой общественности в журналиста-«порнографа» и юродствующего мифотворца. При этом, однако, в узком кругу интеллектуалов и философов-персоналистов его авторитет как свободного мыслителя оставался неколебимым. Как беллетрист Розанов, ищущий новые смыслы и экспериментирующий с формой представления текстов и образов интимного, также хорошо вписывался в символистский литературный мейнстрим, в котором сублимация эротического элемента, стала, говоря словами Фрейда, «выраженной особенностью культурного развития».

Если откровенные рассуждения о «проблеме пола» — провокативный лейтмотив многочисленных розановских писаний, то у Валерия Брюсова, например, эротические аллюзии возникают даже тогда, когда говорит о стихотворных размерах:

> Целовал я рифмы бурно,
> Прижимал к груди хореи,
> И ласкал рукой Notturno[203],
> И терцин ерошил змеи.

Однако:

Открытое введение эротических мотивов в поэзию при тогдашней, девяностых годов, цензуре было невозможно, и Брюсов был вынужден ограничиваться рамками традиционных «приличий». Это важно подчеркнуть, чтобы не создавалось превратного впечатления об эпохе становления русского символизма. <…> лишь постепенно, под коллективными усилиями многих поэтов, <…> прежняя структура общественного сознания станови<т>ся более снисходительн<ой> к откровенно эротическим описаниям [БОГОМОЛОВ].

Приводимое ниже предельно откровенное стихотворение Валерия Брюсова 1902 года оставалось неопубликованным

добрых девяносто лет:

Когда ты сядешь на горшок,
Мечты моей царица,
Я жажду быть у милых ног,
Чтоб верить и молиться.

И после к мокрым волосам
Я прижимаю губы,
И кислый вкус, и все, что «там»,
Моим лобзаньям любы.

И ищет, ищет мой язык,
Как раздразнить желанья
Той, к чьим устам я весь приник,
Чьи знаю содроганья.

И ты дрожишь, и вот, и вот
Твои колени жмутся,
И — чувствую! — в мой влажный рот
Иные капли льются[204].

Несмотря на цензуру, все эротическое творчество,

не выходившее в печать, существовало в сознании как самого Брюсова, так и его ближайшего литературного окружения. И для них было очевидно, что именно эротика (как в поэзии, так и в жизни) — одна из наиболее ярких сфер выявления «декадентского» начала в человеке, именно через нее отчетливее всего рисуются полярно противоположные устремления его души. Приведу ряд лишь отчасти вошедших в издание 1927 года записей Брюсова в дневнике за конец 1894-го и начало 1895 года, выразительных даже безо всяких комментариев.

1 декабря 1894 г.: «Вчера утром я был в унив<ерситете>, дома писал стихи, пот<ом> занимался с сестрами, потом пошел на свидание. На свидании провел несколько блаженных минут в чистой любви, но на возврат<ном> пути мы столкнулись с О. Л., О. П. и мамашей Мани. Мы ехали на извощ<ике> и окаменели. Сцена. Пот<ом> был у Ланга, потом на возврат<ном> пути совершил бодлеровскую шутку, зайдя к какой-то отвратительной рябой женщине (см.

мое стихотв<орение> „Шатаясь, я вышел…“). Самый декадентский день!»

14 декабря: «Как-то недавно зашел в бард<ак>. В результате маленький триппер — это третий. Но как отношусь я к нему! Будто ничего нет. Сравниваю с началом этой тетради. В какую бездну пал я! Впрочем, заодно в начале этой тетради обо мне не знал никто, а теперь все журналы ругаются. Сегодня „Новости дня“ спокойно называют Брюсов, зная, что читателям имя известно».

25 февраля 1895 г.: «В четверг был у меня Емель<янов-> Коханский [205] и увел меня смотреть нимфоманку. Мы поехали втроем в № 9, и там она обоих нас довела до изнеможенья — дошли до „минеток“. Расстались в 5 час. (Девица не только нимфоманка, но и очень хорошенькая, и, видимо, вообще психически ненормальная). Истомленный приехал домой и нашел письмо от другой Мани (ту — нимфоманку — тоже звали Маней) и поехал на свидание; опоздал на целый час, но Маня ждала. После ночи оргий я был нежен, как Рауль; поехали в Амер<иканское> кафе и Маня совсем растаяла от моих ласк. Я сам был счастлив».

<…>

Брюсов объявляет одним из «ключей тайн» — страсть: любовную, телесную, плотскую страсть. «Тело, обычно подчиняющееся руководству ума и воли, — в мгновения страсти, как самодержавный властелин, повелевает всем существом человека. Мы знаем тело только в наших духовных восприятиях, в сознании, — но в страсти обличается для нас вся самостоятельность и независимость телесного». И далее: «Любовь исследима до конца, как всякое человеческое, хотя бы и непроизвольное создание. Страсть в самой своей сущности загадка; корни ее за миром людей, вне земного, нашего. Когда страсть владеет нами, мы близко от тех вечных граней, которыми обойдена наша „голубая тюрьма“, наша сферическая, плывущая во времена вселенная. Страсть — та точка, где земной мир прикасается к иным бытиям, всегда закрытая, но дверь в них».

Формула была найдена, слово — произнесено. На место безраздельного торжества «сверхчеловеческого» начала в обычном человеке (не только в Брюсове или Бальмонте, но и в Емельянове-Коханском) было

подставлено начало иное, мистическое и требующее полного, самоотверженного проживания в себе. Не стать выше общественных приличий, тем самым перешагнув грань «человеческого, слишком человеческого», как предлагало примитивно понятое ницшеанство девяностых годов (когда даже Горький считался выразителем идей, посеянных Ницше), а ощутить во всех изгибах и извивах страсти присутствие Божественного — вот что стало на довольно продолжительное время одной из основных идей русского символизма.

Конечно, эротическое приобретало разные облики у разных писателей, так или иначе к символизму близких. Тут был и ужас ремизовских героев перед отвратительностью плотской любви, и расчисленное претворение в отвлеченные литературные схемы столь интриговавшего современников тройственного союза Мережковских и Философова, и довольно примитивное эстетизирование красоты у Сологуба (линия Людмилы и Саши Пыльникова в «Мелком бесе», Елисаветы в «Творимой легенде»), неразрывно сплетенное с дьявольским эротизмом [БОГОМОЛОВ].

Что касается Розанова, то его беспокойно-пытливая мысль постоянно вращается вокруг гендерной тематики, которая выступает как одна из субстанциональных идейных составляющих его мировоззрения[206]. Генриетта Мондри пишет, что, выступив как:

> Автор и проповедник философии пола, В. В. Розанов синтезировал в своей теории мнения о проявлении метафизического в сфере сексуальности, собрав из серьезной и популярной культуры рубежа веков медицинские, философские и психологические сведения о связи пола с религиозностью. Главной идеей фикс розановской проповеди пола был поиск метафизического в физическом — в терминологии, заимствованной у Канта, *ноуменального* и феноменального. В своих изысканиях розанов был занят поисками репрезентации сверхъестественного в природном, божественного в человеческом. Сексуальность в человеке и животном была связана философом с Божественной сексуальностью. Розанов пользовался простой формулой — если человек создан по образу и подобию Бога, то обладает теми же физическими характеристиками, что и человек. Телесен человек. Телесен и Бог, и наоборот. Бог

наделен сексуальностью (андрогинной, или двуполой), человек соответственно наделен теми же половыми органами, расщепленными на мужской и женский пол[207]. Однако асексуальный Христос увел религию Нового завета от Ветхого завета; христианство отошло от иудаизма как аскетическая секта. <…> Отцы церкви завели христианство в тупик своим отказом от телесности и жизни пола. <…>

«Христианство также выразило собою и открыло внутреннее содержание бессеменности, как юдаизм и Ветхий Завет раскрыли семейность („Опавшие листья“)».

По собственному признанию, Розанов начал свою «проповедь пола» как вид борьбы за выживание христианства, <чтобы не допустить> победы еврейства <разрядка моя — *М. У.*>.

«Дальнейший отказ христианства от пола будет иметь последствием увеличение триумфов еврейства. Вот отчего так вовремя я начал проповедовать пол. Христианство должно хотя бы отчасти стать фаллическим… („Опавшие листья“)».

Иудаизм для Розанова был религией народа, с которым заключил договор Бог именно через завет, связанный с плотью, с крайней плотью — завет обрезания. В обрезании Розанов видел символическую связь между сексуальностью Бога и человека. Евреи, по Розанову, поняли тайну проявления божественного в человеке, увидев ее в сексуальности [КУРГ-МОНД. С. 161–162].

Фалл — абстрактный языческий символ вселенского плодородия — у Розанова превращается в сугубо человеческий детородный орган (penis, лат.), а сексуальность отождествляется с мистическим миром проявления Божественного.

Связывая свою философию пола с еврейством, Розанов. Как показывает Генриетта Мондри, в сущности, ничего особо оригинального не изобретает. Его аргументация построена на идеях, почерпнутых из квазинаучных дискурсов конца XIX в.

В контексте этих дискурсов концепция телесности устанавливалась как маргинализации не только расового Другого, но и гендерного Другого. Она проявлялась в отождествлении телесности с еврейским телом. И в свою очередь с амбивалентно понимаемой еврейской сексуальностью. Тенденция силлогизации «еврей = баба» <…> существовала как расхожий предрассудок

задолго до ее «научного» оформления в работах как еврейских, так и нееврейских мыслителей рубежа веков, занятых поисками связи между полом и характером, расовой и религиозной принадлежностью и сексуальностью [КУРГ-МОНД. С. 159].

Отто Вейнингер, например, в книге «Пол и характер», наделил «еврейскую нацию женственными характеристиками неврастении и психоза», а Зигмунд Фрейд исследовал связь еврейского обрезания с формированием у европейских христианских народов неврозу/психозу боязни кастрации и как следствие — с антисемитизмом.

> Обрезанный еврей в Европе воспринимался как полукастрат, а его кастрированный пенис идентифицировался с клитором — недоразвитым пенисом женских гениталий. <…> В результате такого параллелизма еврейский мужчина и женщина были синтезированы в другого, противопоставленного мужественному обладателю детородного члена полных размеров.
>
> <…> Розанов сам неоднократно отождествлял евреев с женщинами. При этом отождествления с женщинами носили то уничижительный, то одобрительный характер [КУРГ-МОНД. С. 160 и 163].

По той огромной роли, которую Розанов отводит полу, он явно близок к своему современнику Зигмунду Фрейду. Учение австрийского психиатра именно в те годы стало проникать в Россию, где, однако же, в отличие от западного мира, не укоренилось. Но если для Фрейда пол проявляется в бессознательных, темных и часто разрушительных инстинктах человека, то у Розанова он — воплощение положительного природного начала, онтологическая данность, из которой вырастает личность и через которую человек мистически связан с Богом.

> Отстаивая право пола и связанной с ним телесности быть понятыми, Розанов <утверждает>, что человек, лишенный пола, тем самым утрачивает самостоятельность в ментальных процессах, ибо легко превращается в объект манипуляций. Плоть, плотское, которое соединяет тело с особыми чувствами и переживаниями, наслаждениями, не противно духу. Это лишь свидетельство сложной природы человека[208]. <…

> Розанов <концентрирует> внимание на антиномии пола: пол есть явление природы (естества) и одновременно — выходит за границы естества, оказываясь внеестественным и сверхъестественным. Сверхъестественность пола означает его связь с Богом, святость, а святое не требует называния, — оно просто есть. Святое и является «неприличным», ибо сокрыто, сокровенно. Сфера половых органов — это «отдел мировой застенчивости», неприличный до святости. А-сексуалисты обязательно а-теисты <«Опавшие листья»>. Сверхъестественность пола сообщает человеку одухотворенность, именно так человек обретает «лицо», глубину и «закругленность» отношений.
>
> <…> Розанов, таким образом, реабилитирует сексуальность, которую христианство стремится подавить. Доводы его просты и разумны. Сексуальность основана на институтах брака и семьи, задача которых регулировать права и свободы людей и в случае необходимости — защищать. В этом смысле философия Розанова может быть понята как авангардизм, занятый поиском новых практик соединения «физики» и «метафизики», «феномена» и «ноумена» Путь Розанова — это поиск всеобщего через частное, приватное, повседневное. Ежедневные (а то и ежечасные) записи философа имеют смысл, поскольку «мелочное, мимолетное, невидимые движения души, паутинки бытия» суть постижение вечного. Это и есть инновационная форма самовыражения в жизни, нашедшая естественное продолжение в философии Розанова, которую его современники воспринимали как хулиганство и эпатаж [ЧЕТВЕРИКОВА. С. 17–18].

В своих рассуждениях о «проблеме пола» Розанов важную, но отнюдь не главную (sic!), роль отводит женщине. Если фалл, изливающий семя — могучий носитель жизни и ее символ («Древо Жизни»), то женский половой орган — вульва (vulvae/ vagina, лат.; κτεις, греч.) в сравнении с ним «ничто» (потому женщина есть «слабый пол»).

> Я раньше больше сосредоточивался на ктещ: но года 3 я стал думать, до чего «все дело в ф<ал>ле» и женщина «ничто» перед мужчиною собственно в половой организации. «Силы ф<ал>ла неисчислимы». У женщины 12 раз выделяется яйцо; у мужчины — около 100 совокуплений, т. е. выхода «мужского яйца»

(семени), и, главное, в каждый раз столько «живчиков», что «могут потомством наполнить весь город». Это же поразительно. Очевидно, он в плане творения «залит семенем», когда у женщины яиц 12 х 40 (максимум). Очевидно, он «осыпан половыми благодеяниями». За что? Почему? Что такое. — «Потому что он прекрасен» (Аристотель) [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 386].

Все вместе рассуждения Розанова о «проблеме пола» складываются в некий «образец гендерного конструирования». Резко критически дистанцируясь от неприемлемого для него образа «русской женщины», утверждаемого в литературе с 1860-х годов и поддержанного процессом женской эмансипации <…>, Розанов утверждает собственный гендерный проект, абсолютизирующий близость «почве». Ср. фрагмент из книги «Сахарна»:

> «Мне не нужна „русская женщина“ (Некрасов и общественная шумиха), а нужна русская баба, которая бы хорошо рожала детей, была верна мужу и талантлива.
>
> Волосы гладенькие, но густые. Пробор посередине, а кожа в проборе белая, благородная.
>
> Вся миловидна. Не велика, не мала. Одета скромно, но без постного. В лице улыбка. Руки, ноги не утомляются.
>
> Раз в году округляется» («Сахарна»).

Розанов сознательно сталкивает два идеологических гендерных проекта — неонароднический и либеральный, а внутри модернистского художественного проекта, который реализовывался либо как андрогинный, либо как неопримитивистский, становится на сторону последнего[209],

> — постулируя в нем свой главный тезис: женщина — жрица ФАЛЛОСА [210]:
>
> Теперь: существо х. я мы вообще не знаем, не понимаем. Из мужчин лишь s-ты <гомосексуалисты>, «влекущиеся к тому, как женщины» — уразумевают его, а мужчины вообще и нормально «никакого внимания не обращают» на свой орган и воистину «плюют на него», т. е. суть как бы жиды в момент отречения от жидовства. Х..я если не понимают, то чувствуют (кроме s-тов) еще женщины. И поразительно, что «в мире ведь вообще женщины религиознее мужчин». «У русских религия и содержится женщинами». Отсюда — поповство. Почему

не женщины «служат литургию». Ведь «в Господе Иисусе нет мужеск<ого> и женск<ого> пол<а>». Да. Но женщинам нужен «кумир», «почитаемое»: и они неуловимым гипнозом и тайными слезами заставили петь и читать литургию не попиху, не «бабу» — им не интересную, а «попа». «И одели его в ризы, и украсили его литургию, п. ч. он есть МУЖЧИНА», почитаемое, главное. Теперь слушайте: по естественному устроению пола и *вслед ему воображения* женщина о х. е приблизительно так же много и постоянно думает, как жиды по устроению своей религии (обрезание): т. е. женщины естественно как бы «обрезаны» в душе и умоначертании своем. И вот чудо: оне-то и религиозны. Любят молитву. Слезливы. Нежны. Etc [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 360–361].

В плане религиозно-философском Розанов, опираясь на Ветхий Завет, сетует, что

> в христианстве Логос заменил Божественный Фаллос[211]. Святость плоти отмечается через пенис, так как эта часть человеческого тела ближе всего соответствует творческим силам Бога[212]. По мнению одного публициста Иосифа Колышко[213], Розанов считал, что для отождествления с образом Божиим человек должен поклоняться сексу. Те, кто считает секс злом, и особенно те, кто практикует кастрацию, как способ борьбы с плотским грехом (скопцы), уничтожают в себе образ и подобие Божие.
>
> <…>
>
> В рамках философской традиции, отдающей предпочтение практичности над абстракцией, Розанов выделяется тем, что подчеркивает способ, которым идеал становится реальным. Розанова интересует нисходящая активность Неба на Землю, проявляющаяся, в его представлении, преимущественно через фаллос. В этом Розанов во многом принадлежит Серебряному веку и его попыткам, хотя и разными способами, проявить религию через *воплощенного* человека, а также организованные группы единоверцев. Примером такого подхода были Религиозно-философские собрания, но также и многочисленные jour-fixes <журфиксы[214], фр.>, которые являлись очень важной частью русской культурной жизни того времени. «Розановские воскресенья», «ивановские среды» и собрания на

квартире триумвирата Мережковский-Гиппиус-Философов во многом рассматривались как дополнение, а часто и альтернатива традиционным формам религиозных собраний. В то время как участники таких собраний склонны были видеть в них предапокалиптические акты общения «истинно верующих», внимание которых обращено на Конец Времен, для Розанова такого рода активность лишь подчеркивала потенциальное разделение духовного и земного.

Это одна из причин, по которой Розанова привлекает еврейская религия, <в которой большое внимание уделяется телесности>. Еврейское слово, обозначающее человека, «нефеш», изначально понималось как плоть и дух, как «нераздельные составляющие личности»[215]. Верующий еврей видит тело «почти как таинство — его употребление и отношения (особенно сексуальные) символизируют отношение к Богу и правильный порядок творения». Розанов в своих писаниях озвучивает точку зрения, что еврейская мысль всегда противостояла тенденции западной философии, увековеченной Платоном, Декартом и Гегелем, почитать идею вещи выше самой вещи. Более того, он утверждает, что эсхатология отсутствует в еврейской мысли. В Ветхом Завете нет «идеи конца» и нет упоминания о «загробном существовании». Еврейское богослужение носит физический характер, тогда как православная молитва по существу словесна и оторвана от земной жизни. Почему, — задается он вопросом, — религия должна быть принята как абстрактная идея, а не факт реальной действительности?

Книга «Бытия», а не книга «рассуждения» — с этого началось ветхозаветное богословие. «Вначале бе Слово» — так началось богословие новозаветное. Слово и разошлось с бытием, «слово» — у духовенства, а бытие — у общества; и «слово» это бескровно, а бытие это не божественно. Но, повторяем, где же корень этого расхождения? («Около церковных стен») [URE. P. 55 и 145].

В статье «Розанов» Дмитрий Мережковский, делая акцент на его восприятия общественностью трикстерско-шутовской природе розановского творчества как продукт смеховой культуры

(трикстерство) и утверждая, что самого Розанова вполне устраивало, тем не менее, сетует на то, что:

> Критики Розанова, в сущности, не было или почти не было, а был смех. Но смех ему не страшен: он сам знает, что смешон, и рад смешить. Говорит о своем «мизерабельном» виде и о том, как в юности плакал, глядя на себя в зеркало: «Ну кто такого противного полюбит?» А потом утешился: «Да просто я не имею формы (causa formalis Аристотеля). Какой-то „комок“ или „мочалка“. Но это оттого, что я весь — дух и весь — субъект… Я наименее рожденный человек: как бы еще лежу в утробе матери и слушаю райские напевы… На кой черт мне интересная физиономия, когда я сам (в себе, в „комке“) бесконечно интересен?»
>
> Может быть, он был бы еще интереснее, если бы об этом не знал. Во всяком случае, он не только смешон, но и серьезен — более серьезен, чем кажется. «Вы — юморист, и ваша религия юмористическая. По-моему, лучше никакой», — писал ему однажды А. С. Суворин. Это обычная суворинская плоскость и пошлость: юмористического в Розанове нет ничего — ничего веселого, легкого; его смешное — скорбно, тяжко, уродливо. «Я был в жизни всегда ужасно неуклюжий. Во мне есть ужасное уродство поведения».
>
> Уродство — отсутствие меры. Вообще, у русских людей мало меры <…>. У Розанова — меньше, чем у кого-либо. Он советует новобрачным снимать с себя фотографии во время полового акта, чтобы «сохранить на старость изображение своего счастья в молодости». Что это — райская невинность или порнография? Смешное личико новорожденного или смешная рожа дьявола?
>
> Существует половое сумасшествие — бесстыдное обнажение.
>
> Кажется иногда, что у Розанов такое сумасшествие. И смехом закутывается оно, как полупрозрачною дымкою, прикрывается, как фиговым листком [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 410].

Мережковский несколько упрощает ситуацию с рецепцией розановских писаний в русской прессе. Его идейные провокации отнюдь не оставались без серьезного внимания интеллектуальной общественности, включая его самого — большого поклонника Розанова-мыслителя. Жестким критиком розановского подхода к

«проблеме пола» выступал, в частности, Николай Бердяев.

> Для понимания глубинных мотивов полемики следует отметить, что <оба мыслителя являлись> активными критиками исторического христианства и в отталкивании от него конструировали собственную «метафизику пола». Бердяев выступил сторонником модернистского проекта метафизического андрогинизма, предполагавшего преодоление природного начала в человеке (пола) и раскрепощения его творчески-теургических способностей. Он имел основания упрекать Розанова в «фаллизме» («фаллоцентризме») и в апологии «бабьего» как «национально-языческого» в русском мирочувствовании. Однако свою критику он также выстраивает в границах аналогичного гендерного дискурса, лишь меняя «плюс» на «минус» в дихотомии мужское/женское. В данной дискурсивной операции «женское» тематизируется как «соблазн русского народа». «Выковывание мужественного, активного духа в русском народе», «выход из женственной пассивности» — необходимое условие для того, чтобы «мужественно творить жизнь, овладеть своей землей и национальной стихией». Более того, в «омужествлении» — залог всемирной духовной миссии русского народа. На этой ноте мессианизма заканчивает Бердяев свою полемику с Розановым, что можно расценить и как критическую реплику на призыв Достоевского: «Смирись, гордый человек!», прозвучавший в «Речи о Пушкине»[216].

Не оставались без внимания со стороны критиков и эксцентрические розановские фантазии, касающиеся обрядовой стороны иудаизма, которые он излагал с позиций *арийца* — т. е. расового Другого, типа такого рода пассажей:

> Чудо и тайна Израиля, тайна его «обрезания», и «субботы», и «очистительных погружений», о чем упоминает *Талмуд,* как о вещах, за которые евреи «положили душу свою», — заключается в том, что это с арийской точки зрения есть в точности «черная водица», но из «черной» этой «водицы» исшел Господь наш; и, как было сказано уже Аврааму: «О *семени твоем* благословятся все народы». История Израиля есть история «святого семени»: опять, против этого не будут спорить комментаторы, которые только не заметили *закон святости, условие святости* этого семени, в

соблюдении и сохранении которого и заключается «штанд-пункт» юдаизма, особая его на земле миссия («Юдаизм»).

…это говорит каждая страница Библии, что на том самом месте, где *образовалось голое скопчество потом,* пресловутое девство, «святое девство» *на этом самом месте* в Ветхом Завете росла, зеленела и вечно поливалась свежею водою («омовения») густая-густая, высокаявысокая трава совокуплений. И та самая «святость», которая отнесена была потом к девству, она ранее принадлежала совокуплениям [РОЗАНОВ-СС. Т. 3. С. 258].

Зинаида Гиппиус и Аким Волынский.

Фактическую несостоятельность — даже в случае умилительного восхищения как. например, в красочно-лирическом этюде «Миква»! («Уединенное») — и моральную ущербность розановского взгляда на иудаизм убедительно раскрыл в своей критической статье «Фетишизм мелочей.

В. В. Розанов» (1909) Аким Волынский, очень точно подметивший и охарактеризовавший при этом оригинальность и новаторство Розанова как стилиста:

> Я прочел с интересом и вниманием два тома «Опавших листьев» В. В. Розанова и небольшую книжку его под названием «Уединенное». Произведения эти отмечены печатью интимности и скорее похожи на писательский дневник, чем на произведения литературные в установленном смысле этого понятия. Автор заносил на бумагу отрывки своих идей и мимолетные настроения в условиях более или менее случайных, не гоняясь за точностью выражений и даже, может быть, не стараясь сказать о предметах и людях полновесную правду. Тем не менее, книги эти в целом, если проследить их индивидуальные особенности, характерны для всей публицистической деятельности Розанова. Он отразился в них необыкновенно рельефно со всей путаницей своих психологических тем и маниакальной убежденностью, что отпадением от культа величавого к фетишизму мелочей им совершен настоящий перелом в самом центре современной литературы. «Мне многое пришло на ум, — пишет Розанов, — чего раньше никому не приходило, в том числе и Ницше, и Леонтьеву. По сложности и количеству мыслей я считаю себя первым». Иллюзии автора на этот счет принимают иногда грандиозные размеры. Минутами ему представляется с необыкновенной ясностью, что он говорит «какую-то абсолютную правду», что некоторые его мысли преломляют в себе принципы жизни и притом под тем самым «углом наклонения», под каким их можно наблюдать в стихии не только космической, но и божественной — «точь-в-точь», без штрихов отступления в ту или иную сторону. Не стесняемый при этом соображениями приличия и такта по отношению к самому себе, Розанов в другом месте прямо заявляет: «каждая моя строка есть священное писание, и каждая моя мысль есть священная мысль, и каждое мое слово есть священное слово». Конечно, выражения тут подобраны не в школьном их значении. Но очевидно также и то, что автор подчеркивает не патетичность своих личных убеждений и верований, а нечто куда более значительное и важное и для него самого, и для других.

<…> Если в самом деле философствование Розанова отражает в себе «угол наклонения» вещей в процессах истории и в самой природе, то каждая его мысль несомненно священна. Прочие все литераторы наших дней имеют, таким образом, только честь «современничать» В. В. Розанову.

<…> Характеристики больших и малых величин в литературе отличаются у Розанова необыкновенной развязностью тона. Можно критиковать беспощадно. Хлестать кнутом сатиры направо и налево. Рубить топором под самые корни явлений, признаваемых вредными или ничтожными с определенной точки зрения. Но идейная резкость писателя не должна иметь ничего общего со словесным озорством хулигана. Все-таки в ней должна быть какая-то своя галантность по отношению к противнику. Но полемика Розанова грубее всего, с чем мне приходилось встречаться на страницах газет и журналов, не исключая памятники критической литературы шестидесятых годов XIX века. Доводов и мыслей при этом почти никаких. Изучения и знания ужасно мало. <…> За кошмаром словесной хулы ощущается даже нечистая какая-то психология автора, растрепанная гадость мотивов скорее волевого, чем идейного характера. Писателю ненавистно прямое и ровное. Все честное и стильно законченное. Оттого-то с особенной злобой Розанов накидывается на литераторов, так или иначе прикосновенным к протестантским движениям русской истории. Он плещет в них брызгами своего гаденького порицания и смеха. Так, Герцен для него только пустозвон. Он «напустил целую реку фраз в Россию, воображая, что это политика и история».

<…>

О Щедрине автор «Уединенного» выражается следующим образом: «Этот ругающийся вице-губернатор — отвратительное явление». При этом Розанов тут же замечает, что произведений Щедрина он совсем не знает, что «Губернских очерков» он и в глаза не видел и что и в «Истории одного города» он ознакомился только с первыми тремя страницами.

<…> Не любя писаний Щедрина, даже совсем не читанных, Розанов, однако, не прельстился также и сатирой Гоголя. Искусство этого писателя он считает «пустым» и «бессмысленным» мастерством. «Я не решусь удержаться, — пишет он, — выговорить последнее слово:

идиот». Голова у Гоголя была «глупая» и «пошлая». Но такой же пошлой головой оказалась на суде литературного озорника и голова Л. Н. Толстого. Даже Л. Н. Толстой «прожил, собственно, глубоко пошлую жизнь». «Это ему и на ум никогда не приходило». Конечно, и прийти не могло великому писателю земли русской, потому что, если верить Розанову, «Толстой был гениален, но не умен». Все его философские и религиозные искания, — продолжает кощунственно резонерствовать на эту тему Розанов, — не что иное, как «туда и сюда тульского барина, которому хорошо жилось, которого много славили и который ни о чем истинно не болел». Счастливыми исключениями среди лакеев, пустозвонов, гениальных и негениальных дураков русской литературы являются только Шперк, Рцы и священник Флоренский!

Все это пишется, конечно, с претензией на исключительную чуткость в определении писательских характеров. Но, читая и даже перечитывая от изумления соответственные страницы в произведениях Розанова, никакой глубины понимания в них не находишь. Ноздревская разнузданность — и ничего другого. Притом разнузданность человека, очевидно потерявшего всякую самокритику, вообразившего в самом деле, что можно серьезно сопоставлять разные благоглупости о святой плоти с бриллиантами творчества в литературе, собственное маленькое умишко судорожно сумбурного, хаотически растрепанного писателя — с мудрым духом таких людей, как Гоголь и Л. Н. Толстой.

<…>

Для иллюстрации моей мысли с отрицательной стороны хочу остановиться на одном примере. Беру его почти наудачу из трех книжек Розанова. Но для характеристики его литературной работы пример этот приобретает особенный интерес. Автор передает свой разговор с интеллигентной московской курсисткой еврейского происхождения о микве. Миква — это бассейн воды для ритуальных очищений. Сначала девушка давала ответы на вопросы Розанова, но потом вдруг замолчала. Свое молчание она объяснила писателю тем, что хотя миква вещь святая, но название это само по себе «неприлично» и «вслух или при других никогда не произносится». Таким образом, у евреев, в отличии от христиан, неприличное и святое могут

«совмещаться! совпадать!! быть одним!!!» — восклицает истерически по этому поводу Розанов. Открытие огромного значения, бросающее свет на характер древних мистерий других народов, тоже, по всем видимостям, преображавшим сексуальные неприличия в святую жизнь плоти. Затем Розанов от этого общего философского рассуждения переходит к деталям устройства самой миквы. Миква должна иметь в глубину только полтора аршина — не больше. За погружением в воду наблюдают «синагогальные члены», а у женщин — старухи. На поверхности воды не должно быть видно «кончиков волос». «Вода не приносится снаружи, не наливается в бассейн, а выступает из почвы, есть почвенная вода. Но почвенная вода — это вода колодца. Таким образом, спуститься в микву всегда значит спуститься на дно колодца». Для этого, естественно, требуется очень длинная узкая лестница. Спускающиеся, от двух до трех человек, «разевают широко ноги». Поднимающиеся же чуть-чуть закидывают голову кверху. Если это женщины, то перед глазами их в течение десяти минут открывается зрелище «закругленных животов и гладко выстриженных (ритуал) до голизны стыдливых частей».

По окончании омовения, когда в микве не остается никого, старик еврей «подходит последний к неглубокому ящичку с водою и, прилепив к его краям восковые свечи, зажигает их все. Это как бы знак того, что миква свята».

Все это сплошной бред Розанова с отвратительным оттенком садизма. Философия выдуманная. Само устройство миквы, как она описана у него, несомненно случайное. В действительности же каждый бассейн воды совершенно законная миква. Нужно только соблюдение двух следующих условий. Во-первых, вода его должна быть текучая: речная, пещерная, дождевая, колодезная, вообще живая. Если сделано где-нибудь искусственное приспособление с притоком и оттоком воды, то получится настоящая миква, пригодная для ритуальных очищений как мужчины, так и женщины. Во-вторых, вода миквы непременно должна иметь определенный объем: сорок сат. Это необходимо для того, чтобы тело, обмываясь и очищаясь, не загрязняло бассейна. Вот и все, что требуется для устройства миквы по еврейскому ритуалу. Устройство же миквы в колодце, на какой бы то

ни было глубине земли, с множеством ступеней той или иной ширины, не предписывается решительно нигде. Эти мелочи находятся вне ритуала и обусловлены исключительно особенностями данного места. Розанов видел в Фридберге средневековую микву случайной конструкции. В благоустроенных же современных городах это обыкновенный бассейн, где еврейские женщины совершают свое очищение сплошь и рядом одновременно с плавающими в нем христианскими дамами. Кошер! Никакого трефа!

Точно так же совершенно фантастично и требование полуторааршинной глубины для миквы. Можно выкупаться в любой реке, в море или в океане. По духу очистительного ритуала такое омовение даже предпочтительнее всякого иного. Наконец, стрижка до голизны — по ритуалу, как подчеркивает Розанов, — стыдливых частей — совершеннейшая выдумка сексуалиста. У еврейских женщин обряд этот не практиковался никогда. Он известен только у мусульман. Далее — никаких восковых свечей.

К ритуалу они не имеют во всяком случае отношения и обрядовым законом не предписываются. Ни восковых, ни стеариновых свечей в миквах вообще не полагается. Но если в бассейне темно, то непременно кто-нибудь зажжет тот или иной светильник.

Старики или старухи не произносят при этом никаких заклинательных формул. Все гораздо проще и прозаичнее, если хотите, без налета мистерии.

Все это сплошной бред Розанова с отвратительным оттенком садизма. Наконец, стрижка до голизны — по ритуалу, как подчеркивает Розанов, — стыдливых частей — совершеннейшая выдумка сексуалиста. У еврейских женщин обряд этот не практиковался никогда. Он известен только у мусульман.

Затем, в слове миква нет ничего для еврейского уха неприличного. Это слово обыкновенное и даже популярное в разговоре. Имеется целый трактат в Талмуде, посвященный вопросу о ритуальных омовениях и озаглавленный им. Оно является даже эвфемистическим выражением для понятия очищения тела после месячных кровей у женщин. Вот почему барышни и дамы остерегаются произносить его без крайней надобности. В нем нет, во всяком случае, ничего конфузного для обихода самой еврейской жизни. Тем

более, что религия требует омовения живой водою как для мужчин, так и для женщин по самым различным поводам. Так, по древним законам, относящимся ко времени существования храма, если человек прикоснулся к чему-нибудь для него запретному, он считался нечистым до заката солнца. С закатом он должен был вымыть все бывшее на нем платье и очиститься от головы до пят погружением в микву.

Таким образом, сочетание неприличного и святого в одном понятии на почве еврейской религии не больше, как фантасмагория Розанова на эту тему. А расписанное им с фаллическим экстазом зрелище «широко разеваемых ног» и «закругленных животов» абсолютно не входит в горизонт рационально мудрого и сексуально чистого иудаизма. В культе его можно уловить стихию страсти. Но страсть эта льется из здорового волевого инстинкта целого народа без примеси стихии психологической, рыхло-болезненной и зыбкой по самому существу своему. Ни малейшего оттенка сластолюбия в трактовке вопросов сексуального характера. Кошер! Нет крика звериного сластолюбия. Нет истерики дьявольских упоений. Благородно и целесообразно все от начала и до конца. Естественно насквозь. Но естественное на высоту культа не возводится у евреев. Это лишь атмосфера для осуществления иных и более высоких задач религии, пластический обряд, но не святыня веры в истинном значении этих слов.

<…> От картины же Розанова хочется бежать. Не только все неверно в ней. Надумано и сфабриковано маниаком сексуальности. Особенно ужасно то именно, что от его рассказа, как вообще и от других писаний Розанова по вопросам пола, веет психологичностью личных переживаний, грубых и пошлых насквозь, но самим автором принимаемых чуть ли не за откровения свыше.

<…> В разных местах своих сочинений В. В. Розанов старается выдвинуть вперед и подчеркнуть, что главная нить его рассуждений идет всегда от момента психологического, а не логически идейного. Автор считает себя борцом за пафосы личных настроений, а не за определенную систему с выдержанным горизонтом понятий. Вообще душа человека — вот главный постулат его учения. Он хотел

бы от всех «психологичности», «ввинченности мысли в душу человеческую», «рассыпчатости» и «разрыхленности». «На образ мыслей нисколько не хотелось бы влиять. Я сам убеждения менял, как перчатки». Писателю представляется иногда среди чадных его самовосхищений, что «напором своей психологичности» он может в самом деле одолеть всю литературу и направить ее к фетишизму мело чей. Тогда все решительно будут, как Рцы, Шперк и священник Флоренский! «Какое бы счастье, — восклицает сам Розанов в сладком предощущении ожидаемого перелома — перелома от идей ности к психологичности. — Прошли бы эти болваны!» Под болванами разумеются при этом все те, кто поднимается духом к неподвижным светилам внутренней тверди, а затем ищет им каких-либо соответствий на земле. Но этот именно порыв к цельной идеальности особенно ненавистен душе Розанова. Он неизбежно ломает мелкие величины. Переводя идеи в сферу волевых инстинктов человека, в механизм его характера, он сближает и уродняет между собою типы людей, столь несходные во всех отношениях, если смотреть на них со стороны психологической. Вот в каком пункте для каждой индивидуальности в процессах ее развития естественно открывается путь к универсальности. Мировое становится личным мотивом жизни. Человек горит по-новому. Стираются неверные зыбкие психологии, живущие интересами минутного характера. Но рождаются тяготения к высокому и великому. Без сомнения, если бы могла осуществиться в реальности идея «всемирной психологичности» в духе Розанова, составляющая предмет мечтаний для него, жизнь стала бы повсюду атеистической насквозь. Исчезло бы все героическое. Не было бы никакой Голгофы. Разрушилась бы прямота стремлений, делающая великими народы на их практических путях. Исчезли бы без следа вихри реформаций. Но тогда самое существование людей стало бы чепухой. Дьявол хохотал бы в восторге. Но Бог смыл бы эту гадость и пошлость новым потопом навсегда [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 240, 242, 243, 245–247, 249–250].

Итак, в духовном пространстве Серебряного века усилиями русских мыслителей-персоналистов и примыкавшего к ним, но проводившего свою собственную линию Розанова,

сформировалась отечественная концепция «эротической утопии».

В основе русской «эротической утопии» лежало убеждение в том, что только любовь может преодолеть смерть и сделать тело бессмертным. Эротическая утопия представляет собой альтернативный взгляд на проблематичные взаимоотношения Эроса и Танатоса по отношению к более известной концепции инстинкта смерти у Фрейда. Но русские адепты этой утопии покушались не только на законы природы; отказываясь считать биологию судьбой, они коренным образом пересматривали индивидуальный опыт эротической любви. Целью программы эротической революции в их понимании было преодоление кризиса сексуальности в Европе, создание новых форм любви и соответствующих жизненных практик, которые преобразили бы семью и даже самое тело. Самой противоречивой «реальной» дилеммой, которую поставила эта утопия, была вера в то, что преображение жизни может быть достигнуто только посредством преобразования желания, запрещающего совокупление.

Изучение жизненных практик декадентов-утопистов выявляет существенное различие между русскими и западными представлениями о сексуальности. Если Фрейд и большинство тогдашних европейских психоаналитиков относили сексуальное влечение к индивидуальному бессознательному, то авторы русской утопии предложили теорию эротической любви, выходящую за рамки индивидуального и сосредоточивающуюся на коллективном за пределами семьи.

<…> Однако основное отличие русской эротической утопии от теории Фрейда заключается в том, что она опирается не на индивидуальную психологию, а на глубоко религиозное и утопическое видение жизни. Отвергая позитивистскую традицию XIX века, декаденты — утописты возвысили эрос до метафизической сферы. Большее значение религии в России по сравнению с Западом и установка на религиозное возрождение в определенных кругах культурных элит рубежа веков объясняют как их обращение к метафизике, так и пренебрежение психологией. То же касается их отказа от прогресса в пользу утопического идеализма, позволявшего им уйти

от национальной истории, от проблем социально — экономической и политической отсталости. Русские визионеры, мыслители и поэты помещали эротическую утопию в контекст историософии *fin de siècle,* целью которой было положить конец истории. Их теории сексуальности сплетались с противоречивыми взглядами интеллигенции на русскую идентичность и место России в истории. И хотя большевистская революция прочно стояла на социальной философии истории, в ее подтексте также заметны утопическое мышление и озабоченность исторической ролью России.

Краеугольным камнем «Эротической утопии» является специфически русский вызов индивидуализму, продолжению рода и генеалогии. Лев Толстой <…>, самый известный автор семейных романов в русской литературе, первым выступил против секса и семьи и в конце концов пришел к тому, что выставлял секс (даже с целью деторождения) аморальным и противоестественным. <…> Толстой <…> оказался переходной фигурой от реализма к раннему русскому модернизму, сформированному Владимиром Соловьевым и его последователями- символистами. Ведь именно Позднышев, герой противоречивой повести Толстого «Крейцерова соната» (1889), заявляет, что в идеальном мире роду человеческому придет конец.

В основе антипрокреативного вызова обществу была религиозная философия Владимира Соловьева <…>. Его эксцентричные взгляды на любовь заложили основу для деятельности нескольких ключевых для модернизма фигур. Это супруги-символисты Зинаида Гиппиус <…> и Дмитрий Мережковский <…>, чьи теории и экспериментальные жизненные практики представляли собой одну из самых обширных антипрокреативных утопических программ эпохи[217] [МАТИЧ. С. 2].

Ре-Ми. Шарж на З. Гиппиус, Д. Мережковского и Д. Философова

И действительно, с точки зрения привлечения к себе общественного внимания, асексуальный союз молодых художников, литераторов и религиозных мыслителей-символистов — сестер Татьяны, Натальи и Зинаиды Гиппиус, Дмитрия Мережковского, Дмитрия Философова и Антона Карташова в даже в розановском кругу общения был чем-то из ряда вон. Он являл собой

> достаточно уникальную по своей внутренней организации группу «протестующих»: жили вместе, семьей, но в браки не вступали (брачный союз З. Гиппиус

и Мережковского не был прокреативным), переживали взаимные эротические притяжения и отрицали половой акт, деторождение и любые формы сексуальных отношений. Ихтайный союз напоминал мистическую секту, они же считали себя основателями новой церкви[218].

Интимная жизнь сестер Гиппиус возбуждала в литературно-художественной среде всевозможные сплетни и пересуды. Пристальное внимание к их взаимоотношениям проявлял В. Розанов. 4 августа 1907 года Татьяна сообщала сестре: «Розанов прямо младенец: перечитала еще его письма; обещала ему ответить. Он всех нас подозревает в откровенном разврате и одобряет, это ему <яснее —?> и понятнее, „божественнее“, нежели неприятие брака, что для него „дьявольщина“. Все-таки *тело* признаем, хоть не родим, что печально, но не страшно».

В своем специфическом любопытстве мистик «пола» был на верном пути. Так называемые «дневники» Татьяны Гиппиус отчасти могли бы послужить материалом для еще одного раздела его «Метафизики христианства». Не напрасно З. Гиппиус шутливо пеняла Розанову: «Жаль, что с Татой-Натой[219] раздружились. Они девочки для вас полезные. Правда, „девочки“ в них нет… Я об этом вздыхаю. Мне, вот, скоро 50 лет будет, а во мне до сих пор, если не девчонка, то мальчишка есть, во всяком случае…».

<…>

Смысл эксперимента сестер Гиппиус <в области асексуальной («платонической») любви> отчасти заключался в попытке перелить эротическую энергию из области биологической в сферу интеллектуального, художественного и религиозного творчества (опыт испанских мистиков — Святой Терезы и Святого Иоанна Креста, столь почитаемых Мережковскими), достичь максимального роста личности «по вертикали» — посредством отказа от полового акта и деторождения (развития «по горизонтали»). Путь возрастания личности осмыслялся членами братства как путь утверждения «Главного» и истинной любви к Святому Духу.

Нет, не дурная это бесконечность,
Плотских законов естество:
Мост, перекинутый отсюда в вечность,

Святого Духа торжество.

Т. Гиппиус)?) [ПАВЛОВА М. С. 391–394, 398].

В записи от ноября 1914 г., — т. е. сделанной сразу же после разрыва с Мережковскими и Религиозно-философским обществом, из которой явствует, что принимая гомосексуализм — «s», как вполне нормальное гендерное состояние — «третий» или боковой «пол», Розанов при этом считает его «холодным» и «бескровным»:

> — Мы (Тата и Ната) еще расставались друг с другом хоть на 2–3 дня, на неделю. А Дим. Серг. и Зина никогда в жизни не расставались на полный день. Это тоже показательно. Значит было что-то крепко их связывающее. Митя «без Зины», кажется, сейчас же бы умер; замерз или рассыпался. «Я только дух Зины, а самого меня собственно нет» — вот впечатление их жизни.
>
> Между тем ни для кого не было сомнения из окружающих, что они собственно и «не живут». Это прямо невообразимо относительно их. Они и спальни имели разные. Да и очевидно оба в этом не нуждались и не могли. Когда к ним присоединился «ты» и «Дима» — все трое опять-таки не «жили». Что это такое?
>
> «Античные люди» — так хочется назвать всех их — целую колонийку людей, зябнувших в России. Зина, Митя и потом около них Дима <Философов>, с Бакстом[220] и проч., — все это были какие-то «заморыши» в европейской цивилизации, — и они расцветали и были «собою» лишь около Тармино и Сиракуз, своей древней и вечной родины, своей ноуменальной родины. Не Мережковский был холоден, а Мережковскому было холодно. Никто столько не проповедовал Христа: но ни от кого, я думаю, в тайне вещей Христос так не страдал, как от Мережковского, если только…
>
> Спасибо ему, все-таки, Мережковскому, за любовь, за дружбу. Почему? У меня — красное лицо, у него — вечно бледное. И было, я думаю, физиологическое притяжение. Я только к старости узнал, что «красные» тоже могут нравиться, очень. Влечет кровь. Ее у меня было много, у Мер<режковского> почти ее не было. У Зины духи в жилах, у Мити в жилах «разные идеи». Ну, Господь с

ним. Спасибо за дружбу, за милую дружбу[221].

Ниже мы подробно остановимся на высказываниях Розанова касательно гомоэротических отношений, которые, по его убеждению, царили в семействе Мережковского-Гиппиус. Здесь же отметим, что в своей интимной переписке, ведя разговор на сексуальную тему, Розанов нисколько не стесняет себя рамками приличий в описании своих эротических фантазий. С особенным удовольствием он распространяется о своих сладострастных видениях в письмах к близко знакомым ему женщинам. Здесь налицо явное трикстерство, ибо общественная мораль той эпохи подобные откровения классифицировала как верх непристойности. Хотя письма такого рода относились к разряду сугубо интимной переписки, из-за свойственной Розанову привычки «выбалтывать» любые секреты и эпатажной нескромности его корреспонденток, их содержание часто становилось достоянием общественности. Известны две его корреспондентки, коим он посылал письма такого рода, — Зинаида Гиппиус и Людмила (Бела) Вилькина-Минская. В одном из писем Гиппиус он, в частности, представляясь эдаким *шалунишкой,* откровенно говорит не только о ней, но и, в сравнительном плане, о гениталиях ее сестер — скульпторе Нате и художнице Тате, живших вместе как девы-весталки (или лесбиянки?):

> Когда пишу бабе — ну, не умею воздержаться от этих «глупостей». Там на том свете (ты грозишь) — хоть распори-пори меня, а на этом хочется поиграть «белыми грудями». Да и не только поиграть — а больше. Да и не только грудями — а больше. Прости, миленькая, прости, губастенькая (тягучие у тебя губки — я замечал), прости остренькая. Я знаю, что ты меня любишь, и все мне извинишь.
>
> <…> Ну, как поживают твои сосочки? Как грудки? Какая тоска, если их никто не ласкает. Это до того глупо. Ната мне очень нравится, **духовно** нравится (вообрази). Хотя она когда меня лепила, и лицо так пылало вдохновением, — я от ужасной скуки «сидеть в позе» стал строить гипотезу, как у них с Татой «устроено», и какая разница. Ната возбудила мои мысли к этому тем, что «во вдохновении» лепки ужасно широко (на? аршина) расставляла ноги и невольно толкнула любопытство к «там». И я, думая о соотношении между **лицом** верхним и нижним, решил, что у Таты гораздо влажнее (чрезвычайно) и слаще, но беднее формами, по типу? не

тонко, не мясисто, не губасто и вообще не красиво (тип блинчиков), а у Наты по типу треугольных призм w — и очень красиво, но не так влажно. Ужасно бы интересно, угадал ли. Ну, дери-дери меня за уши. Дери целые сутки [РАС-ПИС-В. РОЗ. С. 69].

Фантазии Розанова о форме и текстуре гениталий Татьяны и Натальи Гиппиус — по-видимому, достаточно навязчивая тема его эротоманского визионерства, т. к. в одном из предыдущих писем к ней он в подробностях описывает женские органы и различия между поцелуями в половые губы и губы на лице, вкрапляя соответствующие пассажи между своими соображениями о сочинениях Мережковского и его мыслях о Распятии [РАС-ПИС-В. РОЗ. С. 69–70].

Поэт и религиозный мыслитель Николай Минский.

В архиве ИРЛИ (ф. 39, ед. хр. 913) сохранились два письма Розанова к Вилькиной с его рукописной пометой «Эсфири Прелестно<й> Розанов».

15 мая 1902

Друг мой! Что писать? Зачем? Чтобы пошевелить нервы на те 2–3–5–8 дней, пока Вы не доехали до блаженной статьи мэонизма?! Нет, ведь мне 50 и старым костям пора отдохнуть даже от серьезного, а не то чтобы «бежать, спешить, задыхаться», — чтобы услыхать серебристый голосок усталой девушки (Вы мне все напоминаете, верно от неименья детей, девушку средних лет). Брюсов, Антонин, Мережковский, Бердяев —

столько «развлекали» Ваши нервы: что едва ли поможет 5-ый. Только смотрите не перейдите к морфию. Остановиться нельзя, а это страшно губить «ценой минутного забвенья и освещенья». Вы постоянно производили на меня последнее время впечатление падающей (физически), страшно хрупкой и слабой девушки. Вам надо сил, сил, сил, сил, сил, сил!!!! Берегите их и вообще сберегайтесь.

28 декабря 1906

Поздравляю, добрый друг, с Нов<ым> Г<одом>! Я рад, что увидел «мою прежнюю Людмилу», — как ее знал, пылкой, гневной и честной. И сохраним добрую память друг о друге. Письма мои со временем (как только будет возможно) — верни. «Прежний» В. Розанов.

Да сохранится свежей и милой твоя пизда, которую я столько мысленно ласкал (по крайней мере не давай ее ласкать другому). А что, хочешь, ровно в 12 ч. ночи на Нов<ый> год я вспомню ее, черненькую, влажную и душистую. Шлю на память мои волосы.

Отметим, что Людмила (Белла) Вилькина была заметной фигурой столичного богемного общества, завсегдатаем многочисленных салонов и кружков. Известность получили её романтические связи со многими литераторами, философами и художниками, в том числе с К. Д. Бальмонтом, В. Я. Брюсовым, Д. С. Мережковским, В. В. Розановым и др[222]. Существуют, однако, предположения, что в целом ряде ее «любовных проказ», в частности с В. Брюсовым и В. В. Розановым, степень интимности отношений подобного рода перепиской и ограничивалась. Об этом, например, имеется дневниковая запись Валерия Брюсова:

За Минской я ухаживал. Впроч<ем>, платонически. Дарил ей цветы. Мы целовались. Перед самым моим отъездом мы устроили поездку в Финляндию, в один пансион. Провели в общем вместе и наедине часов 10, и я свободно мог бы похваляться ее близостью. Ибо в пансионе (в Мустамяках) провели часы и в запертой комнате. Но только целовались. Она взяла с меня какие-то нелепые клятвы и обещание отдать ей обручальное кольцо. Между проч<им>, меня поразило, как она зависима от мира в мелочах жизни, как она боялась, что опоздала домой на 1 час [ЛАВРОВ А. В. С. 30].

Свои интимные отношения Вилькина, по всей видимости, склонная к эпатажному нарциссизму, сознательно афишировала. В частности, она делала циркулярными пикантные письма своих поклонников. Розанов, смертельно боявшийся вспышки ревности со стороны своей жены в случае, если в ее руки попадут его письма такого рода, жаловался З. Н. Гиппиус (декабрь 1906 г.):

> Проклятая Леликина, Лолекина, Вилькина и проч, позволяет читать мои к ней письма, — совершенно «непозволительные», и, хотя, конечно, «мужчине все позволено» — но «не до такой же степени», как говорит Расплюев [223]. Права это делать она не имеет никакого; но тут очевидно не в праве дело, а в ее уме и порядочности — по части чего у нее безнадежно. Что делать — не знаю, как поступить — не понимаю. Написать Минскому? Он на нее чрезвычайно влиятелен, и вообще из его воли она не выходит. Нужно письма вернуть мне, как и было у нас в начале условлено. Конечно, никакой любви ни раньше, ни теперь у меня не было, а это все проклятая «философская любознательность». Ума и души у нее никогда не было, тела — сколько у пискаря, одни платья, целый воз платьев: но Вы понимаете, как это не любопытно в 50 лет. Вы спросите, что я за дурак, что влез в перепляску. Началось с игры, шалости: на вечере (литературн<ом>) в «Вопросах Жизни», скучая <…>, я ей сказал, что «сегодня в час ночи прилечу мысленно к ней и поцелую», — а она бы это в 1 ч<ас> ночи вспомнила (разумеется — я забыл <…>). «Я крепко поцелую». — «Как хотите». — «Как хочу?…?» — «Да». — «Ну, хорошо: и напишу Вам». — «Отлично»… Дальше — больше: и я ей писал все, что — без препятствий физических, без антипатичностей (возможных), физических «chevalier» делает «avec cettes petites»… Она отвечала и умно: «Груди — это уже стыдливость, но не безумие». Когда я раз выразился в письме, что почему-то (почему в самом деле? не понимаю) грубое «титьки» волнует более, чем «груди» (скульптура, искусство), — она преднамеренно повторила в письме «титьки». Ну и пошло, «дальше в лес — больше дров». <…> Теперь эта дура «полегоньку» и «помаленьку» читает это разным друзьям своим <…>; а главное, хвастает: «У меня есть полный матерьял для 3-го тома соч<инений> В. В. Розанова, который я издам после его смерти».

Что мне делать? Нужно бы собственно **похитить** у нее узелок с моими письмами, просто — **взять,** как она нахально у меня их «экспроприировала» и весною под разными предлогами отказалась вернуть. Я собственно и ездил-то к ней, особенно последнее время, **за письмами.** Но она все увиливала.

Я сперва вспылил и думал купить палку с набалдашником — потребовать, пригрозить: но боюсь — не выдержу, т. е. пригрожусь и ничего не сделаю. Я не умею драться. Вообще я Адонис, а тут надо Геркулеса. Не понимаю. Потом она может схитрить и вернуть часть писем. Очевидно, немножко письма (она говорила, что постоянно перечитывает их) волнуют ее холодную душу, как Поль де Кок, «вдесятеро». Вообще ничтожное существо, и ничтожные причины поставили меня в опасное и глупое положение.

Вот об этом-то я у Вас и прошу **совета** и может быть **реальной** помощи.

Д<митрию> С<ергеевичу> письма не показывайте: он тоже «возится» с ней или «любит ее» — вообще полная каша. И может помешать [РАС-ПИС-В. РОЗ. С. 68].

Судя по тексту нижеследующего письма Валерию Брюсову от 8/21 января 1907 г., Гиппиус действенно откликнулась на слезную просьбу своего в те годы интимного друга:

…много ли у Людмилы — Белы ваших, более или менее пламенных, писем? Она занимается последнее время экспозицией этого материала, утоляя свое славолюбие (счет знаменитых «разожженных плотей») — неутоленное напечатанием книжки. Обнародование ваших писем, каких бы то ни было, конечно, вам лишь честь, но не так давно некий неосторожный («знаменитый» тоже) обладатель такой «разожженной плоти», обладатель, по несчастью, и ревнивой жены, прибег даже к моей протекции, и я должна была, при посредстве ее мужа <Н. Минского>, усмирить коварную прельстительницу[224].

В своей петербургской квартире на Английской набережной Н. Минский и Л. Вилькина держали в начале XX в. литературный салон, который приобрёл популярность в символистских кругах. Иногда собрания у них, которые посетители полушутя полувсерьез называли «оргиями», проводились с элементами

мистических церемоний и эпатажа. Об экстравагантной манере Вилькиной принимать посетителей салона вспоминал, в частности, Чуковский:

> Вилькина была красива, принимала гостей лёжа на кушетке, и руку каждого молодого мужчины прикладывала тыльной стороною к своему левому соску, держала там несколько секунд и отпускала [ЧУКОВСКИЙ. С. 481].

Часто посещавший салон на Английской набережной Брюсов, отмечая своеобразный колорит проводившихся там «радений», называл Вилькину «новой египетской жрицей». При этом он отмечал, что в своей манере общения супруга Минского подражала Гиппиус. Между обеими эксцентричными дамами-символистками существовала, видимо, обоюдная ревность, а со стороны Гиппиус, имевшей обыкновение злословить о ближних, — явно выраженная неприязнь, что прослеживается, например, в ее отзыве о «сборищах» у своих приятелей:

> Он <Минский> утешался устройством у себя каких-то странных сборищ, где, в хитонах, водили, будто бы, хороводы, с песнями, а потом кололи палец невинной еврейке, каплю крови пускали в вино, которое потом и распивали. Казалось бы, это ему и некстати и не по годам — такой противный вздор; но он недавно женился на молоденькой еврейке, Бэле Вилькиной. Она, претенциозная и любившая объявлять себя «декаденткой», вероятно и толкнула его на это… Кокетливая, она почти влюбила в себя Розанова. Но Розанову, с его тогдашней тягой к иудаизму, нравилось, главное, что это смазливое *существо* <курсив мой — *М. У.*> — еврейка[225]… [ГИППИУС. С. 265].

Свои произведения Вилькина подписывала различным образом: как «Вилькина, Л.», «Вилькина (Минская), Л.», «Минская» либо литерами «Л. В.». Некоторые стихотворения и рассказы были опубликованы под псевдонимом «Никита Бобринский». Единственный сборник работ Вилькиной, получивший название «Мой сад», был издан в конце 1906 года символистским издательством «Скорпион». В сборник были включены три рассказа и тридцать сонетов. Предисловие к нему согласился написать Розанов, который, однако, достаточно своеобразно представил публике опубликованные произведения и личность их автора:

> Я люблю порядок, не терплю беспорядка и никак не могу рекомендовать эту книгу… Удивляюсь, как родители и муж (единственные «законные» обстоятельства её жизни) не переселили на чердак или в мезонин эту вечную угрозу своему порядку…

По воспоминаниям Чуковского [ЧУКОВСКИЙ. С. 481], Розанов впоследствии ерничая, утверждал, что написал это предисловие, не читая сам сборник и будучи якобы уверенным, что книга называется «Мой зад».

Многим современникам произведения Вилькиной казались сомнительными, в первую очередь, с нравственной точки зрения: в них усматривались некие эротические аллюзии, противоречащие нормам традиционной морали.

Ольга Матич, подробно исследовавшая феномен фетишистской эротомании Розанова, полагает, что он подыгрывал критикам, создававшим ему репутацию «порнографа»[226], что, с нашей точки зрения, вполне соответствует его роли трикстера. Так, например, в первой и до сих пор единственной в своем роде отечественной книге, посвященной публицистическому обсуждению темы гомоэротизма, — «Люди лунного света» (1913), Розанов приводит им:

> якобы отредактированный дневник послушника — гомосексуалиста («Воспоминания одного послушника N-ского монастыря»), с которым был знаком его друг о. Павел Флоренский. Испробовав секс с женщинами и монашескую жизнь как способы борьбы со своим извращенным желанием, послушник пытается избавиться от него при помощи исповедального дневника. Обсуждая этот случай, Розанов саркастически упоминает два излюбленных «лечения» Крафт — Эбинга от таких отклонений: подмену гомосексуального совокупления гетеросексуальным и гидротерапию, которую он называет «душевными ваннами». Его презрение к реакции современной психиатрии на девиантную сексуальность, как помнит читатель, разделял и Соловьев, заявлявший в «Смысле любви», что психиатры отправляют мужчин — фетишистов и содомитов в бордели и показывают им порнографические картинки с изображением обнаженных женщин.
>
> <…>Тема однополового влечения, особенно связанного с педофилией, считалась непристойной; более того, литература по анатомии и сексуальным

отклонениям для многих читателей рубежа веков была заменою порнографии. Именно научные и квазимедицинские претензии «Людей лунного света», а также использование латыни для описания наиболее откровенных сексуальных подробностей не только сделали книгу образцом scientia sexualis, но и дали ей возможность пройти цензуру. <…> Вот извлечение из розановского описания с целым букетом тем, связанных с дегенерацией, и «порнографическими» деталями на латыни:

«Находились <…> такие люди, которые брали meum phallum in orem, и я этого не устрашился <в примечаниях Розанов отмечает, что несколько примеров орального секса есть у Крафт-Эбинга>. Ужасно. <…> Я сознавал, что мне грозит казнь Содома. Но так страсти мои поднялись, что я не мог держаться. И чуть сам себя не лишил жизни. И эта страсть так развилась, что на женщин не восставала страсть, а на virum, и в каком же виде: проще сказать in phallum, или при воспоминании о нем. Я задался целью во что бы то ни стало, но освободиться от этого, и подумал, ради страха, в монастырь уйти. Нет, еще ожидает гибель! Приехал домой, о Господи, пощади, совершаю coit. cum animali в полном виде. <…> Этого мало: пытаюсь совершить, — хотя слава Богу не пришлось, а старания мои были, — ac. sodomie, над кем? — племянником, да и крестник он мне, которому было пять лет. Кто же я есть и что же мне делать? Это происходило за несколько недель, за 3 или за 4, до отъезда в монастырь в 1906 г.».

Сколь бы шокирующей ни была откровенность исповеди послушника, это не самое интересное описание сексуальных подробностей у Розанова. Гораздо более впечатляюще и искусно выстроены его фетишистские виньетки, в которых он изображает женские и мужские интимные органы как бы отдельно от всего тела. В связи с этим возникает вопрос, используются ли в этих изображениях гениталий нарративные стратегии порнографии. Конечно, Розанов регулярно обнажает те части тела, которые обычно скрыты, особенно в приличном обществе, но занимается ли он перед этим их сокрытием, как делает порнограф? Розанов приписывает это действие похотливому обществу, сексуальную брезгливость которого он деконструирует. В связи с его репутацией порнографа возникает и другой вопрос:

действительно ли обнажение им интимных органов сексуально возбуждающе? Сегодня мы бы ответили категорическим «нет», поскольку его дискурс имеет специфически символический характер. Розанов не изображает отношения между интимными органами и их обладателями, а рисует увеличенные картины половых органов, напоминающие примитивные фетиши плодородия — физиологические, но не порнографические.

Однако фетишистская программа Розанова не только была религиозной, но и провокативной, как в полемическом, так и в сексуальном смысле. Он связывает свой фетишизм с иудаизмом, с тем, что он считает еврейским фетишем крови, особенно в обрезании, и с другими фаллическими религиями, провозглашая их источниками своего религиозного тотемизма. Он обнажает гениталии, женские груди и беременные животы как объекты религиозного поклонения, которым он, как правило, приписывает дополнительный сексуальный смысл. Поразительным примером похотливого религиозного фетишизма Розанова может послужить следующий пассаж из «Опавших листьев»:

«Растяжимая материя объемлет нерастяжимый предмет, как бы он <нерастяжимый предмет!> ни *казался* огромнее. Она — всегда „больше“… Удав толщиною в руку, ну самое большое в ногу у колена, поглощает козленка. На этом основаны многие странные явления. И аппетит у удавов и козы. — Да, немного больно, тесно, но — обошлось… Невероятно надеть на руку лайковую перчатку, как она лежит такая узенькая и „невинная“ в коробке магазина. А одевается и образует крепкий обхват. Есть метафизическое тяготение мира к „крепкому обхвату“. В „крепком обхвате“ держит Бог мир…»

В начале абзаца изображается растяжение вагины, эрекция пениса (хотя он и называется «нерастяжимым предметом») и совокупление, но без анатомической конкретики. Затем следует метафорическое изображение страха кастрации. Эти афористические образы Розанов обрамляет мимолетной отсылкой к ощущениям женщины от пенетрации («немного больно»), как бы присоединяясь к ним. Затем резкая перемена места — и мы в лавке модистки, читатель вовлекается в

вуайеристское занятие — подглядывание за тем, как неизвестная женщина надевает традиционный объект фетишизма (декадент — читатель Крафт-Эбинга связывал это занятие со страхом кастрации). Из- за вуайеристского занавеса в магазине нас столь же неожиданно поднимают на метафизический уровень — на встречу с Богом, которого Розанов шокирующим образом наделяет расширяющейся вагиной, которая держит мир в «крепком обхвате». Это, конечно, ловкий прием, в котором Розанов соединяет секс, религию, повседневность и психологию вырождения в типично декадентскую смесь[227].

<…> Как бы мы ни интерпретировали взаимосвязь полового акта, баснословной vagina dentata, метафоры перчатки и Бога (в форме женских гениталий), в этом пассаже видна сосредоточенность Розанова на отношениях части и целого: виньетка иллюстрирует темы кастрации и фетишизма, а также соединения мужских и женских половых органов, которое восстанавливает целое при посредничестве Бога.

Что делает Розанова одним из центральных персонажей модернистского дискурса — это одновременное задействование и кажущаяся совместимость множества риторических приемов, в которых он был столь искусен. Что же касается более специфического вопроса эротического возбуждения, то пассаж, столь примечательный во многих других отношениях, неэротичен, поскольку слишком быстро переходит от одного виртуозного сексуального образа к другому, чтобы вызывать сексуальное возбуждение.

Фетишистское желание стоит и за словами Розанова о <…> признаках женской плодовитости: «Волновали и притягивали, скорее же очаровывали — груди и беременный живот. Я постоянно хотел видеть весь мир беременным», — пишет Розанов в <…> «Опавших листьях». Вслед за этой фантазией он описывает разговор с сорокапятилетней женщиной, сидевшей рядом с ним в театре <…> на нашумевшей постановке Николаем Евреиновым скандальной пьесы Ф. Сологуба «Ночные пляски» (1911)[228]. (Наиболее скандальным моментом пьесы критики сочли демонстрацию обнаженного женского тела, точнее, того, что в то время считалось таковым.) Во время антракта Розанов рассказал соседке, что его привлекают женские животы и

> груди, добавив, что «от „живота“ не меньше идет идей, чем от головы». Словно чревовещатель, он наделяет живот беременной огромной творческой энергией и, таким образом, приписывает ему статус тотемного фетиша. <…> Однако еще больше в этом пассаже поражает нагруженный непристойными коннотациями материнский эротизм, изобретательно преподнесенный как чревовещание. Очарованный «вечно бабьим» — если воспользоваться эпитетом Бердяева, — Розанов сделал беременность и материнство сексуальными <…>. <С точки зрения> психопатологии, мы можем сказать, что он страдал дегенеративным расстройством — желанием стать женщиной. Картинная фигура Розанова, признающегося в своих интимных сексуальных фантазиях случайной женщине в театре, сдвигает традиционные рубежи, возможно, даже в большей степени, чем обнажение тела на сцене в «Ночных плясках» <…>. Рассказанная Розановым история нарушает границы сферы интимного — а он любил переступать эту демаркационную линию! Характерно розановским шепотом на всеобщее обозрение выставляется разговор, который обычно относится к сфере частной жизни. Мы оказываемся в «густейшем физиологическом варении» Розанова, как его называет Андрей Белый, и у читателя может появиться иллюзия, что он прикасается, пусть только на бумаге, к самому интимному, беременному женскому телу [МАТИЧ. С. 62–63].

Если отвлечься от фрейдистской интерпретации эротических образов Розанова, взглянуть на них глазами читателя, не склонного к герменевтической рефлексии, то мы столкнемся здесь опять-таки с фактом интеллектуальной провокации. Для Розанова-мыслителя это, несомненно, дискурсивный прием, ибо провокация является вполне законным инструментом философии. Читателю же надо просто всегда иметь в виду, что методологический инструментарий — это отнюдь не «философское кредо» Розанова, однако сам выбор «инструментов», конечно же, является характеристикой его психопатической личности. Вместе с тем:

> Если использовать терминологию М. Фуко, то окажется, что Розанов в большей степени, чем другие русские писатели, воспринимал «все „социальное тело“ как „сексуальное тело“». В его гимне детородному сексу

> просвечивает желание повернуть ход вырождения эпохи и влить в народ здоровую кровь [МИЛЛИОНЩИКОВА. С. 102].

Существует авторитетное мнение, что процветавшая в Серебряном веке:

> Русская философия любви была скорее метафизической, чем феноменологической, то есть реабилитировала абстрактный Эрос, часто мистифицируя проблему и одновременно пренебрегая физиологией любви [БИНОВА. С. 31–32].

В контексте этого утверждения Розанов выступает как пансексуалист, в одиночку борющийся с андрогинной или асексуальной в своей интенции русской «эротической утопией», во имя плотской гетеросексуальной любви. В интимной переписке с Павлом Флоренским, ведшейся на протяжении полутора десятилетий (1903–1918) и носившей, с обеих сторон, абсолютно откровенный и даже исповедальный характер — см. Гл. V, Розанов утверждает в частности, что никогда не обладал активно реализующимся либидо. Все его мысли желания и представления сексуального характера — суть визионерские фантазии, или, в его терминах, ноумены.

Мишель Фуко в своем сочинении «История сексуальности» рассматривает сексуальность не как переживаемое, а как анализируемое. В этом случае сексуальность для него объект исследования, а он не субъект переживания. В письмах же Розанова переживаемое совмещается с анализируемым и в этом состоянии на передний план выходит эмоциональная составляющая, которую можно оценивать с психофизической точки зрения. При таком подходе высказывания Розанова) о своей фаллоцентричности, сексуальности и страстному интересу к гомоэротике (см. об этом в Гл. IV), действительно позволяют классифицировать его как психопата (см. об этом в Введении) с симптомом реактивного параноильного бредообразования[229].

Розанов в письмах Флоренскому манифестирует себя истовым фаллоцентристом[230]. Мужской половой орган возводится им — в полном соответствии фаллическим культом в языческих религиях[231], в ранг божественной творческой силы:

> Бог несколько фалличен, это бесспорно, египтяне «не с ума же сошли», выдумав Озириса с поднявшимся фаллом [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 330].

Флоренский, выступая в качестве оппонента-аналитика, в свою очередь ставит ему диагноз:

> Φαλλός есть источник Вашего пафоса и Вашей глубины [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 22].

Оба мыслителя считали «фаллизацию» социальным проектом. В своей животной физиологичности фалл видится Розанову, также как и православному священнику (sic!) о. Павлу Флоренскому, **гнозисом** — высшим, эзотерическим и мистическим знанием, оккультной тайной, средоточием «всемирно-исторического» могущества:

> Один очень ученый священник (Флоренский. — *М.У)* <…> мне сказал, что без некоторого восстановления фаллизма мир погибнет в холоде позитивизма и рационализма. <…> Есть малый остаток это понимающих и мы не должны дать угаснуть светильнику <…>. Мы должны стремиться к оживлению <…>, <чтобы> пробудить любовь к Древу жизни. Вызвать мысль и чувство: *«а не так это просто, откуда родятся дети»* [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 300–301].

Животный инстинкт как таковой — присутствует ли он в звере или в человеке — вот один из лейтмотивов переписки этих двух православных христиан.

> Розанов и Флоренский предстают в ней как философы инстинкта, <гимнографы фалла — *М. У.*>, который в его животной физиологичности <представляется им> оккультной тайной, средоточием «всемирно-исторического» могущества, и, более того, Розановым прославл<яется> и возво<дится> в ранг божественной творческой силы. Оба — и Розанов и Флоренский — выступают в переписке как крайние материалисты: Флоренский свое libido собственно к материи сублимирует до оккультной чувствительности (уникальны его восприятие запахов, чувство вкуса и осязания и пр.). Идеологема Мережковского «святая плоть» — вот тот псевдохристианский лозунг, которым Флоренский оправдывает свои «платонические» эксперименты, которому следует и в «гетеанских» созерцаниях. И он и Розанов в опытных переживаниях хотят как можно сильнее дистанцироваться от ненавистного ratio: погрузившись в инстинкт, созерцать

> его как бы со стороны, посредством тонкой интеллектуальной интуиции, а результат затем схватить словом. Таков путь к «мировым тайнам», практикуемый корреспондентами. Согласно Розанову, фаллизм, в особенности нетрадиционный, есть «тропка» богопознания, один из путей к святости [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 386]. «Силы фалла неисчислимы» (там же), но чтобы их изведать, наблюдателю надо, по Розанову, насколько возможно отринуть свою человеческую природу. «Дороже египтян, — пишет он в маниакальном угаре, — для меня ничего нет, а между тем их совокупление с животными, почти всеобщее — я думаю, бесспорно» [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 388]. Дальше, кажется, в гнозис бездны идти невозможно. О Розанове нельзя говорить на академическом языке — словно это ученый антрополог или психолог, занимающийся гендерными проблемами (среди его современников устойчивой была «ассоциация „Розанов — пол“», — замечал Флоренский [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 85]. <…> внутренняя жизнь Розанова была непрекращающимся сексуальным экстазом, и это состояние еще обострялось во время писательского творчества, <о чем в частности свидетельствует его> исповедально<е> — перед Флоренским — признания: «Мне кажется, у меня мозг fall'ообразен и особенно vulv'ообразен, — правая ½ его — fallus, левая — vulva: и их соотношение напоминает мне душу, особенно во время писания, да и всегда, в свободную минуту» [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 213]. Новый Завет, дающий ответы на все вопросы, разрешает наше недоумение в связи с феноменом Розанова указанием на древнее заблуждение: «Слава их в сраме» (Флп. 3, 19). Фалломан, глубоко больной человек, Розанов собою олицетворяет при этом данную первохристианскую ересь [БОНЕЦКАЯ (I)].

Таким образом, с позиции традиционного богословия мы можем утверждать, что христианские философы Василий Розанов и о. Павел Флоренский как:

> Идеологи нового религиозного сознания делали ставку на архаизацию человека, на расковывание древних инстинктов, словно соревнуясь в степени приближения человека к животному [БОНЕЦКАЯ (I)].

В качестве еще одной иллюстрацию к этому тезису приведем

следующую выдержку из письма Розанова — Флоренском от 20 мая 1917 г.:

> Кстати, этой весной я видел то, что всегда называл miracula sexus <чудо пола, лат.>: шел по Шпалерной, недалеко отошел: и подняв голову, увидел посередине дороги «начало у собак». Задержался в шаге: и когда б. в уровень, увидел, что сука *гордо* стоит, подняв *шею и голову,* как царица: он же делает усилия и почти начал. «Все шло как следует». Пока сзади их показался и послышался воз: тогда «он» спустился. Вся в страсти сука (чего я никогда в жизни у животных не видал), — когда он стоял, как угорелый («прервано») — подвела голову ему под брюхо и стала облиз<ывать> весь еще обнаженный, большой х..й. Он стоял ошалелый. Не шевелясь. Она долго это делала. Потом, вбежав в снег (сугроб), легла в него как в пух и стала (1-й раз видел) есть снег. Большого роста оба. Эта их красота и величие поразили меня. И я думаю: до чего несчастны и гнусны все «козлоногие сатиры» (и нимфы) у греков перед этим простым и ясным зрелищем природы, которое было до такой степени страстнее и до такой степени достойнее Гёте, нимф и сатиров[232].
>
> Посему все ницшеанское мне кажется гнусным по холоду [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 407].

Хотя в один краткий миг интеллектуального отрезвления, говоря о древних языческих религиях, Розанов признал, что:

> В сущности, мы в НИХ ничего не понимаем. <…> Что с ними делать христианину. И говорить не о чем [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 333],

— в дальнейшем он с маниакальной безапелляционностью стал утверждать, что их главной составляющей, также как иудаизма, являлся культ фалла. В начале 1914 г. он писал о. Павлу Флоренскому:

> Я уверен, что фаллизм был первою на земле религиею, и до сих пор он служит «конденсатором» (хранителем) религиозных вдохновений [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 337].

Фантастические «религиоведческие» изыскания Розанова в среде профессиональных египтологов и гебраистов встречались,

мягко говоря, с *недоумением.* Вот, например, выдержка из письма от 25 ноября 1916 г., в котором Розанов сетует на иной, чем лично у него, характер мышления знаменитого египтолога академика Бориса Тураева и, как следствие, их взаимное непонимание друг друга:

> Когда я говорил с Тураевым, то впечатление:
> — или *я никогда не видал ничего египетского,* или:
> — он никогда не видал ничего египетского.
>
> Я приуныл. Очень. (По секрету: даже была мысль — застрелиться от срама). Все, что он говорит (Тур.) об Египте — мне абсолютно непонятно; все, о чем я пытаюсь (скромно) заговорить — заставляет его «широко раскрывать глаза» и делать вид, что я «гимназист, сошедший с ума». Вы видите, что повод застрелиться от срама — есть.
>
> <…> Тураев — прелестный, святой и (по-моему) ограниченный человек.

Из ученых-востоковедов симпатизировал Розанову, помогал советом и делом, по его словам, лишь академик (в те годы еще чл. — корреспондент) Николай Лихачев:

> Мне очень сочувствует и помогает Лихачев (Ник. Петр.). Вот милый человек. Удивительно. Написал: «Какя прочел в „Н<овом> Вр<емени>“, — о силе и творчестве у египтян, — я понял, к чему Вы клоните, и знаете, что Вас будут обвинять, что Вы ломитесь в открытую дверь», и т. д. и т. д.
>
> <…> Лихачев — единственный — пришел на помощь. Ему 54–55 лет. Был в Египте, в Азии, везде рылся: библиотека и музей — целый этаж. «Все науки знает» (и об Вас говорили). И такой милый, добрый и ясный. Непременно с Вами поедем к нему — он звал. «И хлебосол». Женат и 9 челов. детей. Главное же — у него есть какое-то страшное вдохновение к помощи. Ведь «все ученые — эгоисты». <…> И у него есть (по-видимому) некоторое «соперничество с университетскими». Но Тураеву — друг [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 392–393][233].

В следующем письме Флоренскому — от 20 февраля 1917 г., читаем:

> Мне вообще не понятны наши ученые: такие бездны знаний, «все книги на дом бери». Что же они делают. Так

> восхитившие меня издания Музея изящных искусств в Москве, когда я их покупал у Тураева, о чем же, однако, говорят? О том, что «кусочек папируса, хранящийся в Берлинском музее», имеет «окончанием себе кусочек папируса, находящийся в собственности Голенищева». И в обоих кусочках ничего важного, ничего *интересного* не содержится. Я совсем не понимаю, для чего они учатся или для чего их столькому выучили. И нахожу объяснение только в том, что у них *при* огромных способностях к научению — нет *тем в душе.* «В сущности, ничего нет интересного» [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 395–396].

И только один «отец Павел» — такой же фантазер-мифотворец, хотя и с математическим складом ума и склонный к систематизации, разделял его идеи!

Итак, в своей философской практике Розанов — идейный фаллоцентрист, убежденный, как мыслитель, в том, что

> «в основе всего лежит фалл» и что «именно в России суждено прийти Антихристу, чтобы попросту „опять восстановить фалл“, обрубленный Алкивиадом и изничтоженный окончательно Христом»[234].

О появлении у него фаллоцентристского мироощущения (а в клиническом ракурсе видения — навязчивого психоза) Розанов в одном из своих психоаналитических исповеданий сообщает о. Павлу следующее:

> Но в 1897 г., когда *переламливались* мои воззрения на пол, я раньше печатного излагал свои мысли одному другу (маленький писатель «Рцы»[235] — большая умница). И тогда «по ходу дела» должен б<ыл> писать много о fal<l'e>. — penis'e, и естественно *параллельно думать о нем* — то от «специализации» что ли, или от непрерывно-долгого, дня 3, неделя, — думанья у меня вспыхнула такая жадность fall'a, какой я не запомню и никогда не было к vulv'e. Я думаю, это была настоящая «s» [236] — дня на 3, на неделю. <…> я уже страстно стал заходить «далее и далее», и высказался, что «хотя это невозможно, но моя мечта взять когда-нибудь f<all> в руки и целовать и целовать его» и не договорил — больше, чем целовать. Это было до того странно, что не могу передать. Мной овладело настоящее *смятение,* жажда хоть на весь свет закричать «хочу» и непременно

удовлетворить (т. е. целовать), *до боли, до муки.* Явилось на эти 3 дня настоящая fall'ология и даже falловкушение: но еще почти поразительнее, что боль страсти доходила при представлении *уздечки,* т. е. *нижней части* головки, почти точка или линийка, не весь fall. Это удивительно было странно, и тут — не без значения, тут есть какой-то «лес» кроме «дерев». Я думаю, очертания fall'а (как для Лесбоса и vulvbi) суть магические, и настоящий родник магии суть просто genitalia и особо острое их ощущение у всех «s» <содомитов>. А от fal<la> «ко всей природе» — рукой подать.

Дальнейшие его откровения на сей счет также демонстрируют явно повышенную, в сравнении с проявлениями типичной маскулинностью[237], степень «зацикленности» на своем пенисе:

> Бог сказал Аврааму: «Он пусть будет открыт (не закрыт кожею): Я так люблю, и ты мне так нравишься». Иудеи, которые, конечно, *себя-то* знают, не *обрезывают* младенцев с *открытою* головкою: а когда и после обрезания кожа опускается — они *повторяют* обрезание (спор с Аппионом Иосифа Флавия). Значит, все дело в visus membri <виде члена, лат.> для кого? Не для родителей же, и не для жены, которая может *сама* открыть, а для Бога! Это-то очевидно! <…> Но возвращаясь к Платону в его явно учительском и *любящем* отношении к Федру [238]: я думаю, в fallus'е заключен мировой «фетиш», природный «фетиш», раз истинно то волнение, какое овладело Платоном. <…> В «дедушкин возраст» у всех мужчин пробуждается воображение к faillis'у, чувство к нему, желание его, и именно — пассивное, через желание служить: и через vulv'у дочери каждый и «становит лампаду» перед юношею, о чем пишет Платон.
>
> И вообще ниже пояса я не ТаПичен, не vuIv'hct даже: но выше пояса я и fall'ист и vulv'ичен — и это для меня поистине есть фетиш. Мне кажется, у меня мозг fall'образен и особенно vulv'ообразен, — правая 1/2 его — faillis, левая — vulva: и их соотношение напоминает мне душу, особенно во время писания, да и всегда, в свободную минуту. Но как я «писатель» — то ниже пояса все довольно бездеятельно и даже равнодушно.
>
> Как я рад, что Вы единственный <…> понимающий Ф<АЛЛ> и ktelc;[239]. Ведь без этого невозможно

НИКАКОЕ понимание античного мира, кот<орый> весь был пропитан чувством ф. и кф. Кстати: *головной убор* из фаллов — существует, разве Вы у меня не видели в египетских снимках?

Мое — *абсолютное* согласие (достижения древо жизни, фаллы). А знаете, ученым «в голову не приходило», что фаллом «наивные люди и звери» совокупляются, и они знают его только как орган соитья. Честное слово. Т. е. «знают-то они знают», но как бы за стеной, глухо, «на себя никогда не оглядываясь», у товарищей по науке естественно никогда не видав фал. ορδθς <истинный, настоящий, *греч.*>. И т. д. В «Люд. лун. света» я первый раз стал соображать, что Бюхнерам[240] «в голову не приходит», что ЕСТЬ фаллы на свете, или как говорил один (единственный) удачный поляк в Симбирске: «Есть *русское наречие* х…». И от этого доходя до фаллизма в древности, «готовые слова», какие-то ватные и туманные, и ничего живого с ними не соединяют.

Есть 2 корня. 1) жалость, боль = христианство; 2) фалл, приятность = язычество но в общем у меня действительно есть внутреннее желание с коим параллельно идет и «дух сочинений», чтобы все люди вместе были, были больше расположены к совокуплению, чтобы фаллы поднимались энергичней и, м. б., несколько чаще, чем теперь, также и ктыфы <здесь — вульвы>, и чтобы вообще артериальной крови поприбавилось, венозной поубавилось, и t° человечества повысилась. А потому пусть так и формулируют: хочется зан<иматься> онан<измом>. Только надо вот еще что заметить: жизнь древних не была бы «загромождена (Ваши слова) фалл<осами> Памяти», если б они не были *вообще и всегда* приятны своим видом (как теперь неприятны, и купающиеся *закрывают* части эти). Можно даже тут (м.б.?) провести разницу: фалл. б<ыл> и мужчинам и женщ. *приятен,* а κτεις <здесь — вульва> явно не была приятна, п. ч. все-таки деформировалась в изображениях. Или она была таинственна? И теперь самки *хвостом прикрывают.* Я не понимаю, что это и почему. Кобели *хвастаются* обнаженным фалл<ом>, вытягивают его, напр. перед людьми, ложась на спину. Разница эта очень любопытна. В конце концов (моя мысль) женщина таинственнее и лучше (нас).

Собственно, кроме «х. я» в юдаизме НИЧЕГО еще не

содержится. И в очищенности-то, изоляции — и суть и глубина и сила Израиля. Они выделили существенное, а все другое только рассматривают кож «прилагательное».

Теперь: существо х. я мы вообще не знаем, не понимаем. Из мужчин лишь s-ты, «влекущиеся к тому, как женщины» — уразумевают его, а мужчины вообще и нормально «никакого внимания не обращают» на свой орган и воистину «плюют на него» <а>. Х..я если не понимают, то чувствуют (кроме s-тов) еще женщины.

<…> Если мы посмотрим на устроение «его», то мы увидим, что он состоит из цилиндра: a caput его (суть сутей), во 1-х, есть прообраз устроения головы животных (поразительное сходство) и, с другой стороны, это прямо — объемом, величиной, формой — есть как бы насаженный на коровий рог детский сосок, соска. Сходство и приспособление, в природе вещей лежащее, до того разительно — что нужно оставить всякие сомнения. И поразительно, что этого нет ни у быков, ни у лошадей, ни у кого, а только у homo sapiens[241]. А совокупление — есть у всех. *Форма* головки абсолютно не нужна для совокупления. Именно у человека, и у одного только человека, х. я создан не для одного совокупления, а для милования. «Милый» — не у быка, не у жеребца, а только у мужчины.

Отсюда ясно, что действительно в «историю сотворения мира и человека» включена идея и суть и вдохновение к «s». И это-то и есть ноуменальная тайна мира. Теперь женщина: да она без «s» сотворяет то, что делается в «s», — sua sponte <По естественной воле (лат.)> и никем не наученная. А с другой стороны: «если женщины так нас ласкают», то уж это прямо есть переход к «s», ибо суть не в ласкающем, а в ласканьи [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 207–208, 213, 215, 269–270, 281, 302, 360–361].

По поводу розановской фаллоцентричности существует иронический анекдот в книге «Кукха. Розановы письма» Алексея Ремизова — друга и почитателя таланта В. В. Розанова:

Х. (Хобот)

Поздно вечером, как всегда, зашел к нам В. В. Розанов.

Это было зимою в М. Казачьем переулке, где жили мы соседями.

Я завел такой обычай «страха холерного», чтобы

всякий, кто приходил к нам, сперва мыл руки, а потом здоровался. И одно время в моей комнате стоял таз и кувшин с водою.

В. В. вымыл руки, поздоровался и сел в уголку к столу под змею — такая страшная игрушка черная белым горошком, впоследствии я подарил ее людоедам из Новой Зеландии, представлявшим в Пассаже всякие дикие пляски.

Посидели молча, покурили.

На столе лежало письмо, из Киева от Льва Шестова.

— Шестов приезжает! — сказал я, — будем ходить стаей по Петербургу. В конке он за всех билеты возьмет, такой у него обычай. Пойдем к Филиппову пирожки есть с грибами. Потом к Доминику

— До добра это не доведет, — сказал В. В.

И умилительно вздохнул:

— Давай х. (хоботы) рисовать.

— Ничего не выйдет, Василий Васильевич. Не умею.

— Ну, вот еще не умею! А ты попробуй.

<…>

Взяли мы по листу бумаги, карандаш — и за рисованье.

У меня как будто что-то выходить стало похожее.

— Дай посмотреть! — нетерпеливо сказал В. В.

У самого у него ничего не выходило — я заглянул — крючок какой-то да шарики.

— Так х. (хоботишко)! — сказал я, — это не настоящий.

И вдруг — ничего не понимаю — В. В. покраснел.

— Как… как ты смеешь так говорить! Ну, разве это не свинство сиволапое? — и передразнил: — х. (хоботишко)! Да разве можно произносить такое имя?

— А как же?

В. В. поднялся и вдохновенно и благоговейно, точно возглас какой, произнес имя первое — причинное и корневое:

— Х. (хобот).

— Повтори.

Я повторил и пропал.

— Ведь это только русские люди! — горячился В. В., — наше исконное свинство. Все огадить, охаять, оплевать —

И я уж молчком продолжал рисовать. Но не из природы анатомической, а из чувства воображения.

Успокоился же В. В. на рисунке: верно, что-нибудь египетское у меня вышло — невообразимое.

— Чудесно! — сказал В. В., — это настоящее!

И простив мне мое русское произношение — мое невольное охуление вещей божественных, рисунок взял с собой на память [РЕМИЗОВ. 99–101].

Возвращаясь вновь к «проблеме пола», укажем, что в символистских кругах, где вращался Розанов до 1913 г., она утвердилась как важная часть философского дискурса. Например, на московских Религиозно-философских собраниях начала XX в.

> полемика вокруг девства и брака <…> имела гораздо более широкий круг значений, чем просто девство vs брак. Она стала частью споров между «натуралами», которые считали целью своей жизни восполнение природы, и утопистами — визионерами, искавшими преображения тела; между практикующими и умозрительными сенсуалистами; между патриархальными традиционалистами и декадентами — утопистами, боявшимися вырождения [МАТИЧ. С. 56].

Если Владимир Соловьев и такие символисты, как Мережковский, Философов и Блок вступали с антикреацинистской программой, то взгляды Василия Розанова на вопросы пола и размножения рода человеческого были диаметрально противоположенными. Мировоззренческая позиция, которую Розанов занял и отстаивал в полемике на заседаниях Религиозно-философского собрания и которой он оставался, по сути своей, верен до конца своих дней, как уже отмечалось, идет вразрез с идейными установками русских символистов.

> Философские и сексуальные воззрения Розанова вступали в противоречие со взглядами позднего Толстого, Соловьева, Гиппиус и Блока — основных героев «Эротической утопии». Прежде всего, <…> он упорно отстаивал ценности брака, детородного секса и патриархальной семьи — в противоположность одновременно страху и экзальтации своих современников перед концом природы и истории. В этом отношении его воззрения напоминают раннего Толстого, символом которого стала пеленка с желтым пятном, венчающая художественное здание «Войны и мира» [МАТИЧ. С. 53].

В отличие от христоцентризма, на котором базировались их метафизические воззрения, Розанов в своих заявлениях выступал с догматических позиций Ветхого Завета. Опираясь на авторитет Отца, он проводил линию жесткой критики Сына, который, заявив:

> Не думайте, что Я пришел отменить закон или сказанное в книгах пророков; Я *пришел,* чтобы исполнить, а не отменить (Мф. 5:17),

— на самом деле, по утверждениям Розанова, его извратил, — в первую очередь в части важнейшей с точки зрения «философии жизни» заповеди «Плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1:28)[242].

В своем полемическом запале Розанов основной акцент делает на том, что все христианские святые воспринимают природу как нечто, противостоящее Духу, т. е. по сути своей врага, с которым следует сражаться. Во вражеском ряду в первую очередь оказывается телесность — как средоточие плотской греховности. Если согласно христианскому учению Христос произошел от «бессемейного зачатия», отчего его тело обладает особенными качествами, нежели тело любого «тварного существа», то Розанов-христоборец именно «семя» кладет в основу своей гендерной метафизики, — см., например, его статью «Семя и жизнь» (в сборнике «Религия и культура» [РОЗАНОВ-СС. Т. 26]). По убеждению Розанова иудаизм и в придачу к нему древние восточные религии[243], в отличие от христианства суть «религии жизни»: осеменения-зачатия, рождения, преизбыточествующей плоти, телесного здоровья и цветения. «СЕМЯ», по Розанову, краеугольный камень иудаизма, залог Завета Авраама с Б-гом. Оно же им

> толкуется как «муже-женское слагание Космоса», в котором имеет место предзаданная целесообразность единства полов. Размышления по поводу египетских изображений Озириса (лежащего в гробу с эрегированным пенисом) приводят его к мысли о том, что человек «умирает весь, в полном составе души и тела, за исключением ростка, живчика, семени…». Египет был ему близок: «Потенция — это есть зерно египетское. Это = „семя“, „семечко“, „капелька“, выбрызгиваемая из фалла: самая сущность он…»[244]. Вследствие таких взглядов Розанов — антихристианин («русский Ницше»), ибо для него тело не есть машина страдания, напротив, — это источник любви и

наслаждения, которому стоит доверять [ЧЕТВЕРИКОВА. С. 15].

Напротив, уничижающее плоть во имя Духа христианство, особенно русское православное, в представлении Розанова есть религия умирания, «сладкой смерти».

> Христианство для Розанова — слишком спиритуалистично, односторонне спиритуалистично, в сущности, враждебно быту и бытию. Розанов не доверял высоким материям, он называл христианство номиналистичным — чисто словесным построением, чуждым человеку на всех его путях. <…> Пол для него — святое, граница и соединение человека с Богом. Пол Розанова семейный, творящий, а не стороннее развлечение. Он, например, настаивал на добрачной невинности девушек, видел тут некую метафизику [ПАРАМОНОВ-ТОЛ].

Из такого вот рода идейной убежденности, по нашему мнению, и тянуться корни розановского пансексуализма, включающего в себя и фаллоцентризм и, несомненно, как качество его личности, визионерскую эротоманию. Говорить же в контексте «проблемы пола» о каком-то *христианском,* а тем более *православном* ее видении Розановым явно не приходится. Все вышеизложенное свидетельствует о том, что:

> Розанов — мыслитель, придерживающийся языческой трактовки пола, которой свойственна культивация чувственно-телесной природы, «беспредел» чувственных наслаждений [ЧЕТВЕРИКОВА. С. 15].

Много жестче высказывается по этому поводу Николай Бердяев.

> Розанов — это какая-то первородная биология, переживаемая как мистика. <…> Многих пленяет в Розанове то, что в писаниях его, в своеобразной жизни его слов чувствуется как бы сама мать-природа, мать-земля и ее жизненные процессы. Розанова любят потому, что так устали от отвлеченности, книжности, оторванности. В его книгах как бы чувствуют больше жизни. И готовы простить Розанову его чудовищный цинизм, его писательскую низость, его неправду и предательство. Православные христиане, самые

нетерпимые и отлучающие, простили Розанову все, забыли, что он много лет хулил Христа, кощунствовал и внушал отвращение к христианской святыне, Розанов все-таки свой человек, близкий биологически, родственник, дядюшка, вечно упоенный православным бытом[245].

Другой современник Розанова и его симпатизант — критик и публицист символистского толка Николай Абрамович (1881–1922) писал в статье «Новое время и „соблазненные младенцы“. В. В. Розанов»:

> В писаниях Розанова действительно есть эротизм, переродившийся, как бы перебродивший, перегнанный в философию. Муть органических влечений и низменных рабских очарований проходила через перегонный куб отвлеченного мышления, через высшее начало в человеке, владеющее органом разумения и выражения. И возникало слияние органического, плотского с отвлеченным. Возникало отражение духа и плоти и идеи в чувственном.
>
> И с особенной любовью и сладострастным вкусом зарывался он в плотские низины, ища в них идейного проблеска, отзвуков той человеческой религии, которая соединяет верх и низ, звуча в теме эротизма, в размножении и продлении жизни и в исканиях Бога и окончательного смысла.
>
> Как на просфоре есть знак церкви, так на плоти он видел тайные знаки высших идей и высших целей и человеко-божеских откровений. Любители «клубнички» и ревнители нравственности с одинаковым пристрастным вниманием останавливались на его частых упоминаниях органов рождения и страсти по их связи с откровениями древних религий и по их мощи, жизненной во все времена. Через острый и томительный вкус этих чувств он шел к идеям, притягиваемый к ним не холодным и бесцветным обликом правды, но также запахом, формами и красками плотского.
>
> <…> Не по случайности вырываются у него отдельные идеи, хотя он и рекомендует себя как раздробленного писателя. На самом деле афористическая форма его «Уединенного» и «Опавших листьев» знаменует только тайную цельность внутреннего «я», оказывающуюся внезапно и мгновенно и фиксируемую в этих случайных и интимных

проявлениях. Из-под спуда вырываются эти отдельные идеи, за каждую он отвечает, как за органическую идею своего миросозерцания [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 221–222].

Многие апологеты Розанова-философа, в том числе и богословы, пытаются представить его «мистический пантеизм»[246], включающий в себя чистое и чистой воды язычество, например, пансексуализм, как вполне христианскую «метафизику пола». Так, например, протоиерей Василий Зеньковский пишет:

> Чтобы понять <…> внутреннюю диалектику в Розанове и оценить всю значительность его идей, необходимо углубиться в изучение того, что мыслил Розанов о человеке. В его антропологии ключ ко всей его идейной и духовной эволюции, <и> построенной им «метафизике пола», которая хотя и является важнейшей частью его антропологии, но не выполняет ее всю.
>
> <…>
>
> Для Розанова важно найти гармонию между гедонизмом, исходящим из признания чувства удовольствия, — одним из важнейших условий сексуальной активности человека; и утилитаризмом, отводящим полу функцию воспроизведения потомства.
>
> Исходная интуиция Розанова в его исканиях и построениях в области антропологии есть вера в «естество» человека и нежная любовь к нему. Розанов вообще любил «естество», природу, — и это так сильно звучало всегда в нем, что его мировоззрение часто характеризовали, как «мистический пантеизм» <…>. «Все в мире любят друг друга какой-то слепой, безотчетной, глупой и необоримой любовью… каждая вещь даже извне отражает в себе окружающее <…> и эта взаимная „зеркальность“ вещей простирается даже на цивилизацию, и в ее штрихи входит что-то из ландшафта природы». Ощущение жизни природы действительно исключительно у Розанова (хотя вовсе не пантеистично). В замечательной статье «Святое чудо бытия» есть строки, близкие к тому ощущению природы, которое особенно часто встречается действительно в пантеизме. «Есть действительно некоторое тайное основание принять весь мир, универе за мистико-материнскую утробу, в которой рождаемся мы, родилось наше солнце и от него земля».
>
> <Очень сильно> у Розанова чувство *жизни в мире и связи человека с природой*. «Наша земля, — пишет он, —

из каждой хижинки, при каждом новом „я“, рождающемся в мир, испускает маленький лучик, — и вся земля сияет коротким, не досягающим неба, но *своим собственным зато сиянием.* Земля, поскольку она рождает, плывет в тверди сияющим телом, — и именно религиозно сияющим». «Мир создан не только рационально, — пишет в другом месте Розанов, — но и *священно,* — столько же по Аристотелю, сколько и по Библии <…>. Весь мир согревается и связывается любовью».

Из всего этого «чувства природы», очень глубокого у Розанова, питались разные его размышления. Этот принципиальный *биоцентризм* <…> совсем не вел его к «мистическому пантеизму», как часто полагают, а к другому выводу, который он сам однажды формулировал в таких словах: «Всякая метафизика есть углубление познания *природы».* Это есть космоцентризм. Но так как у Розанова всегда было очень острое чувство Творца, была всегда существенна идея тварности мира, то космоцентризм не переходил у него в пантеизм.

<…> Вся метафизика человека сосредоточена для Розанова в тайне *пола* — но это абсолютно далеко от пансексуализма Фрейда, ибо все в тайне пола *очеловечено* у Розанова[247].

<…>

<Человек, согласно Розанову,> включен в порядок природы, и точка этой включенности и есть пол, как тайна рождения новой жизни. Именно эта «творящая» функция пола нужна и дорога Розанову; ведь пол, по Розанову, *«и есть наша душа».* Оттого Розанов даже утверждает, что человек вообще есть «трансформация пола», — но это совсем не есть какой-то антропологический «материализм», а как раз наоборот. «Нет крупинки в нас, ногтя, волоса, капли крови, — пишет тут же Розанов, — которые не имели бы в себе духовного начала». Появление личности есть огромное событие в жизни космоса, ибо во всяком «я» мы находим обособление, противоборство всему, что не есть «я».

Понимая пол, как ту сферу в человеке, где он таинственно связан со всей природой, то есть понимая его метафизически, Розанов считает все «остальное» в человеке, как выражение и развитие тайны пола. «Пол выходит из границ естества, он — внеестественен и сверхъестественен». <…> «Пол в человеке подобен

зачарованному лесу, то есть лесу, обставленному чарами; человек бежит от него в ужасе, зачарованный лес остается тайной».

<…>

Углубление в проблемы пола у Розанова входит, как в общую рамку, *в систему персонализма,* — в *этом* вся значительность его размышлений. <…> никто глубже Розанова не чувствует «тайны» пола, его связи с трансцендентной сферой («связь пола с Богом большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом») [ЗЕНЬКОВСКИЙ. С. 439].

Впрочем, в своем заступничестве за Розанова, признавая, видимо, в глубине души — как и многие его православные современники, что Розанов «зрил в корень», когда писал:

Не понимая еврейского «обрезания», не понимая еврейской «субботы» — что, собственно, мы понимаем в Ветхом Завете? Ничего. — Мы поняли и приняли его только риторически, «красноречиво». Я говорю не об одних гебраистах и ориенталистах, но и о догматиках — комментаторах Бытия и Пророков. Более даже: в Евангелии недвусмысленно происходит борьба против субботы и за, в отстаивании субботы; неужели это можно понять так, что борьба за «праздничный отдых» наших дней, чем тревожатся газеты и приказчики? за «не — работу» или «работу» в воскресенье; «деланье» или «неделанье»? Очевидно — нет. Очевидно, что «суббота» имеет совершенно иной смысл, чем наши праздники и вообще чем наше празднование, — и шло дело о замутнении этого смысла или незамутненности, ничем и никакой его незамутненности. «Исцели — но в понедельник», «исцели — в четверг», но только не в субботу. И ввиду этой страшной коллизии, ни разу даже не было спрошено, т. е. ни любопытство, ни воображение новых ученых не спросило: «Да что же такое — суббота?» Т. е. мы не понимаем сокровенного нерва этой борьбы. Что же мы понимаем в самом Новом Завете?

— Зеньковский в конечном итоге вынужден был все же признать, что

внутренняя диалектика его мысли вела к острой и беспощадной борьбе с Церковью, а позже и со Христом [ЗЕНЬКОВСКИЙ. С. 439].

Глава IV
«Во Христе мир прогоркл!»: Розанов как иудействующий христоборец, критик Православной Церкви и декларативный гомофил

В своей молитве суеверной
Ищу защиты у Христа.
Но из-под маски лицемерной.
Смеются лживые уста.

Александр Блок

Творец земли! прости мне грех,
Мой грех пытливого сомненья,
И жажду бурь, и горький смех,
И слезы грешного мученья!

Алексей Будищев

Судя по пылким декларациям в писаниях Розанова, типа:

…Бог — моя жизнь. Я только живу для Него, через Него; вне Бога — меня нет,

— вера в Бога-Отца (Саваоф-Иегова[248]) составляла для него глубокое личностное переживание:

«Мой Бог» — бесконечная моя интимность, бесконечная моя индивидуальность. Интимность похожа на воронку, или даже две воронки. От моего «общественного я» идет воронка, суживающаяся до точки. Через эту точку-просвет идет только один луч: от Бога. За этой точкой — другая воронка, уже не суживающаяся, а расширяющаяся в бесконечность: это Бог. «Там — Бог». Так что Бог 1) и моя интимность 2) и

бесконечность, в коей самый мир — часть («Уединенное»).

Но вот с Сыном Божьим отношения у Розанова явно не сложились. Христос для него, как, отметим особо, и для Л. Толстого, — не Бог, а человек, еврейский законоучитель, и с его учением Розанов не согласен и страстно полемизирует, что в среде христианских мыслителей, естественно, воспринималось как кощунственная идейная провокация. В критических статьях современников, делавших упор на религиозные воззрения Розанова, он нередко аттестовывался как «еретик».

На первых собраниях Религиозно-философского общества Розанов кроме шокировавшей всех в его постановке «проблемы пола» поднял также вопрос об учении Христа и актуальном положении Православной Церкви в российском социуме. Вопрос был им сформулирован в столь провокативно- критической форме, что не мог не быть воспринят присутствующими, в первую очередь — церковниками, как идейная провокация. Зинаида Гиппиус пишет в очерке «Задумчивый странник (О Розанове)»:

> Так называемые розановские «вопросы», — то, что в нем, главным образом, жило, всегда его держало, все проявления его окрашивало, — было шире и всякого эстетизма и уж, очевидно, шире всяких «политик». Определяется оно двумя словами, но в розановской душе оба понятия, совершенно необычно сливались и жили в единстве. Это Бог и пол. Шел ли Розанов от Бога к полу? Или от пола к Богу? Нет, Бог и пол были для него, — скажу грубо, — одной печкой, от которой он всегда танцевал. И, конечно, вопрос «о Боге» делался благодаря этому совсем новым, розановским… [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 149].

К определению Гиппиус, касающемуся двух «розановских вопросов», которые она считает в его мыслительной практике «главными» — Пол и Бог, необходимо, на наш взгляд, добавить третий — Иудейство или Юдаизм (так сам Розанов назвал одну из своих книг). Вся проблематика Пола и вместе с ней тема о Боге-Отце, Иисусе Христе и Православной Церкви рассматривалась Розановым через призму Иудейства и евреев как его носителей[249]. Позиционирование себя как иудействующего христоборца, страстного критика православия было характерно для Розанова и в начале XX в. — на Собраниях, и в последующие годы, вплоть до «Апокалипсиса нашего времени» (1917–1918) — его последнего, по существу «итогового», мировоззренческого

трактата. По мнению Гиппиус:

> Евреи, в религии которых для Розанова так ощутительна была связь Бога с полом, не могли не влечь его к себе. Это притяжение <…> еще усугублялось острым и таинственным ощущением их чуждости. Розанов был не только архиариец, но архи-русский, весь, сплошь, до «русопятства», до «свиньи-матушки» (его любовнейшая статья о России)[250]. В нем жилки не было нерусской. Без выбора понес он все, хорошее и худое, — русское. И в отношении его к евреям входил элемент «полярности», т. е. опять элемент «пола», притяжение к «инакости».
>
> <…> Розановские «мелочи» казались «игривостью» и нечистоплотностью.
>
> Но для Розанова не было никаких мелочей: всякая связывалась с глубочайшим и важнейшим. Еврейская «миква», еврейский религиозный обычай, для внешних неважный и непривлекательный, — его умиляла и трогала. Его потрясал всякий знак «святости» пола у евреев. А с общим убеждением, в кровь и плоть вошедшим, что «пол — грязь», — он главным образом и боролся. Вот тут узел его отношений к христианству и ко Христу. Христос? Розанов и к нему был страстен, как к еврейству. Только все тут было диаметрально противоположно. Христос — Он свой, родной, близкий. И для Розанова было так, точно вот этот живой, любимый его чем-то ужасно и несправедливо обидел, что-то отнял у него и у всех людей, и это что-то — весь мир, его светлость и теплость. Выгнал из дома в стужу: «Будь совершен, иди, и не оглядывайся, отрекись от отца, матери, жены и детей…»
>
> Розанов органически боялся *холода,* любил теплое, греющее. «С Богом я всегда. С Богом мне теплее всего» — и вдруг — иди в холод, оторвись, отрекись, прокляни… Откуда это? Он не уставал бранить монашество и монахов, но, в сущности, смотрел дальше них, не думал, что «это они сделали», главного обидчика видел в Христе. Постоянно нес упрек ему в душе — упрек и страх перед собственной дерзостью.
>
> У нас, вечером, за столом, помню его торопливые слова:
>
> — Ну, что там, ну, ведь, не могу же я думать, нельзя же думать, что Христос был просто человек… А вот, что

> Он… Господи, прости! (робко перекрестился поспешным крестиком), что Он, может быть, Денница… Спавший с неба, как молния…[251] [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 159, 161].

Представляется важным напомнить, что деятельность Собраний по замыслу его учредителей, в числе которых, как уже отмечалось, состоял и Розанов, была направлена не только на прояснение насущных религиозно-философских вопросов. Она должна была способствовать «сближению интеллигенции с церковью» и, как результат, привести к просвещению тех участников из церковного мира, которые были открыты переменам…

Нельзя забывать, что к тому времени:

> Вся интеллигенция воевала софициальной церковью. Прогрессисты-материалисты выступали с откровенно атеистических позиций, идеалисты, в первую очередь, христианские мыслители-персоналисты, вели свою линию, стремясь к «очищению», «раскрепощению»…

На этом пути дискуссии в литературно-эстетических кружках их уже не удовлетворяли:

> И захотелось эти домашние споры расширить, — стены раздвинуть.
>
> В сущности, для петербургской интеллигенции и вопрос-то религиозный вставал впервые, был непривычен, а в связи с церковным — тем более. Мир духовенства был для нас новый, неведомый мир. Мы смеялись: ведь Невский, у Николаевского вокзала, разделен железным занавесом. Что там, за ним, на пути к Лавре? Не знаем. Но нельзя же рассуждать о церкви, не имея понятия о ее представителях. Надо постараться поднять железный занавес.

Конфликт Церкви с русской интеллигенцией, естественно, вызывал озабоченность властей, и когда обер-прокурору Святейшего синода Константину Победоносцеву представили идею религиозно-философских собраний, он «клюнул» на нее как на приманку, в надежде дать импульс для «сближения» враждующих сторон русского общества. Как пишет Ольга Матич:

> 8 октября 1901 г. Дмитрий Мережковский, Дмитрий Философов, Василий Розанов, Владимир Миролюбов и Валентин Тернавцев были на аудиенции у обер-

прокурора Святейшего Синода Константина Победоносцева. Они обратились к Победоносцеву с просьбой разрешить проведение собраний представителей духовенства и интеллигенции, на которых обсуждались бы вопросы религиозной и социальной значимости. В тот же вечер Зинаида Гиппиус и ее ближний круг, в том числе художники Александр Бенуа, Лев Бакст и поэт Николай Минский <оба — крещенные евреи (sic!) — *М.У*>, посетили Петербургского митрополита Антония (Вадковского) в Александро- Невской Лавре, чтобы заручиться его поддержкой. <…> Гиппиус также описывает посещение епископа Сергия (Страгородского), ректора Петербургской духовной академии[252]. Разрешение на проведение религиозно- философских собраний — именно под таким именем они вошли в историю — было получено в ноябре при условии, что доступ публики будет ограничен. Необычно либеральное решение Победоносцева, по всей видимости, стало плодом трудов митрополита Антония, отличавшегося широтой воззрений [МАТИЧ. С. 50]

29 ноября 1901 года состоялось первое заседание Религиознофилософские собрания. «Железный занавес» поднялся и Собрания, как пишет Зинаида Гиппиус,

стали быстро разрастаться, хотя попасть в число членов было нелегко, а «гости» вовсе не допускались.

Неглубокая зала Географического общества, с громадной и страшной статуей Будды в углу (ее в вечера Собраний чем-то закутывали от «соблазна»), — никогда, вероятно, не видела такого смешения «языков», если не племен. Тут и архиереи, <…> и архимандриты <…>. Тут же и эстеты, весь «Мир искусства» до Дягилева. Студенты светские, студенты духовные, дамы всяких возрастов и, наконец, самые заправские интеллигенты, держащиеся с опаской, но и с любопытством.

Во время перерыва вся эта толпа гудела в музее и толкалась в крошечной комнате сзади, где подавали чай.

Розанов непременно прятался в уголке, и непременно там кто-нибудь один его заслонял, с кем он интимничал.

<…>

Странно, однако: весь этот мир «из-за железного занавеса», духовный, церковный, повлекся, припал

главным образом к Розанову. Чувствовал себя уютнее с ним. А ведь Розанов считался первым «еретиком», и даже весьма опасным. Чуть ли не начались Собрания его докладом о браке и поле, самым «соблазнительным», и прения длились подряд три вечера.

<…> Никакого «слияния» интеллигенции с церковью не происходило, а только «светские» все чаще припирали их к стене — одолевали.

Розанов на Собраниях не только не произносил речей, но и рот редко раскрывал. Какие «речи», когда ни одного доклада своего, написанного, он не мог прочесть вслух. Другие читали.

Ответы на возражения тоже писал заранее к следующему разу, а читал опять кто-нибудь за него.

<…>

<Как-то раз> Карташев, на просьбу Розанова прочесть вслух его странички возражения (весьма невинные), согласился. Прочел.

На другой же день был призван к митрополиту Антонию и получил от этого, сравнительно мягкого и «либерального» иерарха, самый грубый выговор. Хотел было оправдаться, — я, мол, только «одолжил Розанову свой голос», но его не дослушали:

— Чтобы — впредь — этого — не было.

И Карташев ушел, если не ошпаренный — то лишь потому, что привык: держали их там в строгости и в повиновении удивительном.

Да, опасным «еретиком» был Розанов в глазах высшей православной иерархии[253] [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 150–153].

Официальной темой Собраний был вопрос: «Как усилить влияние православия в жизни российского общества?». Этот вопрос решался направлявшим прения Д. С. Мережковским и его ближайшим окружением (З. Н. Гиппиус, Т. Н. Гиппиус, Д. В. Философов, Н. М. Минский, Н. Д. Кузнецов, В. В. Розанов, позднее А. В. Карташев) через акт освящения Церковью культуры как «плоти мира»: Церковь всё время проповедовала о небесном, пренебрегая земным; «обнищавшая духом интеллигенция», по словам первого докладчика В. А. Тернавцева, всегда занятая земным, должна была найти себе в Церкви дело, которое безуспешно искала. Никто не возражал тому, что культура должна быть

церковной, но лишь к концу Собраний стало проясняться, что присутствовавшие говорили о разных «культурах»: конкретной — современной, проникнутой идеей символа, как образа сакрального мира, и как об «области», концентрирующей выражение человеком его душевно-чувственной жизни и земных проблем. Представители Церкви считали, что воцерковление культуры должно происходить через оглашение и воцерковление самих культурных деятелей [ВОРОНЦОВА (III). С. 313–314].

Василий Розанов, уже завоевавший к тому времени славу одиозной личности, явно стремился эпатировать аудиторию Собраний. И это ему вполне удавалось. Его доклады, написанные с позиции иудействующего христоборца, горячо обсуждались на заседаниях.

Как пишет Бердяев, центральной темой собраний были «пол и плоть». Собрания с двенадцатого по шестнадцатое были посвящены учению церкви о безбрачии и жизни в браке: какой из этих путей выше. Ответы зачастую были двусмысленными, а подвижная линия фронта проходила между Розановым, монашествующим духовенством и интеллигенцией. Выступая против демонизации плоти в христианстве, Мережковские и Розанов, в частности, приписывали метафизическое значение «половому вопросу». Мережковские противопоставляли репрессивному подходу к половой жизни способность плоти стать божественной, для чего, утверждали они, она должна соединиться с духом. Это соединение, «святая плоть», как они его называли, может быть достигнуто только посредством эротической любви. Мережковские, как и их предшественник Владимир Соловьев, защищали тело главным образом дискурсивно, не обращаясь к его физической реальности. Построения Розанова, хотя тоже дискурсивные, были <…> гораздо более радикальными.

<…>

Розанов подготовил три доклада, в которых выступал поборником детородного брака и резко критиковал культ девства в христианстве. В каждом докладе он исходил из тезиса, что церковь терпит брак лишь как неизбежное зло, и обвинял Христа в предпочтении смерти перед жизнью («С рождением

Христа, с воссиянием Евангелия все плоды земные вдруг стали горьки. Во Христе прогорк мир, и именно от Его сладости», — провозгласил Розанов на собрании в позднейшем Религиозно-философском обществе.)[254] <…> один из оппонентов Розанова на собраниях, иллюстрировал ссору Розанова с Христом цитатой из его «В мире неясного и нерешенного»: «Есть религия Голгофы, но может быть и религия Вифлеема; есть религия „пустыни“, „Петрова камня“, но есть и религия „животных стад“, окружавших „ясли“». <…> Розанов, <по его мнению,> отвергает распятие, основной символ Христа, а вместо него прославляет животное тело человека [255]. Действительно, в фаллической религии Розанова предпочтение отдается началу, а не концу жизненного цикла, и потому писатель считает ясли онтологически и культурно более значимыми, чем распятие. Краеугольным камнем его религии стал Ветхий Завет, почему и Минский на одном из собраний назвал его новым Моисеем. Розанова не привлекало ни монашеское, ни декадентское умерщвление плоти.

Несмотря на свой позднейший откровенный антисемитизм, на Религиозно-философских собраниях Розанов явно предпочитал иудаизм, поскольку считал его *жизнеутверждающей религией* <курсив мой — *М.У*>. Его первый доклад был посвящен древнему иудейскому обряду, согласно которому, в его представлении, молодожены совокуплялись в храме: он предлагал и Православной церкви ввести подобную практику. Это был характерный пример розановской провокации: он предлагал, чтобы после венчания пары оставались в церкви, пока не зачнут ребенка, как бы принимая на веру слова свадебного ритуала, что «брак честен, ложе не скверно». Объединяя образы Ветхого и Нового Заветов, Розанов так описываетто, к чему приведет подобная практика: «пелена фата-морганы спала бы с глаз мира» и «раздралась бы завеса церковная». Образ фата-морганы в интерпретации Розанова представляет собой покров иллюзии, заслоняющий от христиан правду половой жизни, а занавес символизирует девственную плеву, которая должна быть разорвана: нужно пролиться крови, дабы восполнить природу. Розанов обращается к стиху Нового Завета, где в момент смерти Христа раздирается завеса в храме, и это символизирует конец старой религии и

победу новой.

Выступление Розанова в роли иудействующего христоборца со всех точек зрения было идейной провокацией. Христианскими либералами его заявления воспринимались как полемический вызов, многими представителями РПЦ — как богохульство. На голову Розанова-докладчика, помимо возражений его оппонентов по существу, сыпалось немало личностных упреков и жестких обвинений. Об этом, в частности, свидетельствует Зинаида Гиппиус:

> А вот «христоборчество». Вот одно из наиболее дерзких восстаний его — книга «Темный Лик»[256], где он пишет (точно, сильно, разговорно, как всегда), что Христос, придя, «охолодил и заморозил» мир и сердце человека, что Христос обманщик и разрушитель. Денница, — повторяет он прикрыто, т. е., Дух Темный, а не Светлый.
>
> И что же, кается, дрожит, просит прощения? Нисколько. Выдержки из «Темного Лика» читались при нем, на Собраниях, он составлял самые стойкие ответы на возражения. Спорил в частных беседах, защищался — Библией, Ветхим Заветом, пламенно защищался еврейством, на сторону которого всецело становился, как бы религиозно сливаясь с ним [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 161].

Розановские идейные провокации воспринимались церковными иерархами как откровения ересиарха. В частности их, несомненно, весьма шокировал подтекст в розановском образе «разодранной завесы». В противоположность христианскому символическому видению в нем конца старой веры и торжество новой, Розанов, вполне в духе трикстерского ерничества, интерпретировал этот эпизод как обожествление дефлорацию и полового акта. Однако на самом деле эпатаж отнюдь не был главной целью розановских высказываний.

> Подобные интерпретации библейских образов помогали ему мотивировать использование в присутствии духовенства образов крови дефлорации, менструальной крови, материнской груди, гениталий и родов. В первых двух образах нашел отражение его фетиш крови, принимавший многочисленные формы, как положительные, так и отрицательные, но всегда связанные с одной и той же областью дискурса. То же

касается и фетишизации груди. В 1913 г. он снова обратился к этому образу в попытке реформировать позицию церкви по отношению к деторождению: «Я отрастил у христианства соски… Они были маленькие, детские, неразвитые. „Ничего“. Ласкал их, ласкал; нежил словами, касался рукой. И они поднялись. Отяжелели, налились молоком»[257].

<…>

Однако главным вопросом оставалось то, действительно ли «девство», выстроенное по подобию жизни Христа, было выше брака. В этой связи важно помнить, что, помимо морального превосходства, практика безбрачия имела и политический смысл, связанный с институтами власти. Продвижение по чинам церковной иерархии было возможно только для черного духовенства, а белое духовенство (приходские священники) было фактически обязано жениться. Решение о браке должно было приниматься до рукоположения — на молодых выпускников семинарий оказывалось серьезное давление, чтобы они принимали это решение быстро, а в случае положительного ответа подыскали жену. Такая система приводила к тому, что священник фактически не имел веса в высших делах церкви, а его служение ограничивалось повседневной сферой. Иными словами, безбрачие, символизировавшее отстраненность и отказ от естества, было более престижно и давало власть.

Большинство представителей духовенства и богословов, выступавших на собраниях, о своих идеологических предпочтениях высказывались противоречиво, а иногда и путано. Возможно, что некоторые из них просто не выдавали своих истинных убеждений. Полагаю, что большинство монашествующего духовенства верило в идеалы безбрачия, но из политических соображений удостоило той же чести и брак. В конце концов, многие из них видели в этих собраниях возможность проповеди в среде интеллигенции и, вероятно, проявляли максимальную либеральность, — здесь и выше [МАТИЧ. С. 51, 53–55].

Для понимания реальной ситуации, сложившейся в Русской православной церкви (РПЦ) к началу XX столетия, следует принять во внимание, что несмотря освященную веками ортодоксальность[258], подавляющую все попытки реформации

церковной жизни, внутри Церкви, в ее рядах, тем не менее, всегда существовало стремление к обновлению.

> Во 2-й половине XIX в. о необходимости познавать Канта и Гегеля («в духе Христа») для сближения культуры современности с православием написал архимандрит Федор (А. М. Бухарев) [259], использовавший в своей историософской концепции набиравший популярность в Европе метод «историзма». Сам богослов находил больше общих интересов с представителями критического направления в современной литературе (Н. А. Добролюбовым, В. Г. Белинским) нежели с не понимавшей его церковной интеллигенцией. <…> Метод «историзма», завоевавший либеральный протестантизм, затем начал свой путь в либеральном католицизме <…>, православной мыслью он был встречен критически, но вскоре освоен русской культурной околоцерковной средой и, как показало первое десятилетие XX в., по-разному осмыслен в традиции православия. Поставленный архимандритом Бухаревым вопрос об отношении православия к современности в последние годы XIX в. вышел за рамки богословской полемики (1860-е гг.) по этой проблеме; в наступавшем XX веке «историзм» был взят за основу религиозного реформизма движением «неохристиан» (1901–1917) и явился одной из концептуальных причин церковно-реформаторского движения.
>
> <…>
>
> <Т. о., в РПЦ> были свои причины для внутреннего — церковного — кризиса, повлиявшие на появление либерально настроенного духовенства в низшем и среднем звене. Причины были связанны с социальным расслоением в рядах церковного духовенства, нарушением канонического управления Церковью, вызвавшей моральную усталость в поколениях представителей церковных структур, социальной пассивностью Церкви, обусловленной зависимостью от государства, с необходимостью совершенствования образовательных дисциплин в духовной школе и недостаточной подготовкой пастырей. В год первой русской революции появилось церковно-реформаторское движение.
>
> <…>

Так называемую «религию Мережковского» на Собраниях 1901–1903 гг. «неохристиане» открыто обсуждать не решились, слишком еретически прозвучала бы представленная на суд Церкви мысль о Третьем Завете Святого Духа, имеющем место быть, согласно Мережковскому, в наступающую эпоху[260].

<…>

В ходе докладов и прений те представители церковной иерархии, которые время от времени присутствовали на Собраниях, вскоре разочаровались в возможности быть услышанными религиозной интеллигенцией; интеллигенция со своей стороны посчитала, что в главном вопросе не услышали ее. А «молчаливые слушатели» — священнослужители и студенты духовных учебных заведений — вынесли с Собраний сомнения в праве Церкви оставлять за бортом «культурную жизнь» современного общества, приобрели желание идти в ногу со временем и навстречу интеллигенции, жаловавшейся на непонимание, на затянутость церковного богослужения и неясность символико-обрядового действа и церковно-славянского языка [261].

Религиозная интеллигенция и Русская Церковь в 1901–1903 гг. не достигли понимания, но в ходе заседаний <всего их было 22 — *М. У.*> сложился круг людей, чей интеллектуальный поиск составил тот набор идей, который вошел в религиозно-реформистскую доктрину «новое религиозное сознание» [ВОРОНЦОВА (III). С. 310, 314, 317].

В 1903 году Собрания были закрыты по распоряжению К. Победоносцева. Убедившись, что никакого «сближения» не происходит, он посчитал за лучшее прекратить заседания, на которых, по его мнению, царила опасная для незрелых умов атмосфера свободы высказываний и суждений, а тональность дискуссий была запальчивой и жёсткой.

Несмотря на сравнительную кратковременность Религиознофилософских собраний, они, образно говоря, явились тем окном, через которое в затхло-обскурантистскую атмосферу русской религиозно жизни ворвались новые свежие духовные веяния. В первую очередь итогами Собраний были довольны супруги Мережковские:

Хотя их миссия — найти сторонников Церкви Третьего Завета — провалилась, Мережковские считали

себя реформаторами «исторической церкви» в эти годы. Некоторые современники называли <Дмитрия> Мережковского русским Мартином Лютером.

<Однако на деле> самым противоречивым «реформатором» на собраниях оказался Розанов, а не Мережковский. Розанов, тесно сотрудничавший с Мережковскими в начале века, отличался от остальных членов их ближнего круга, отчасти потому что не принадлежал к атмосфере *fin de siècle* с ее утопическими прожектами: ему не хватало искусно сконструированной биографии с мифологическим потенциалом — необходимого условия символистского жизнетворчества, его основной темой были философия и физиология пола и деторождения[262].

<…>

Канонический подход к иерархии отношений брака и безбрачия, обсуждавшийся на собраниях, предполагал две возможности: пожизненная девственность или периодическое воздержание. Те, кто решал посвятить свою жизнь Богу и сделать свое тело «храмом <…> Святаго Духа» (1 Кор., 6:19), жили в воздержании, остальным предлагалось вступать в брак и размножаться: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт., 1:28) в соответствии с ограничениями, налагавшимися на половую жизнь.

Однако главным вопросом оставалось то, действительно ли «девство», выстроенное по подобию жизни Христа, было выше брака. В этой связи важно помнить, что, помимо морального превосходства, практика безбрачия имела и политический смысл, связанный с институтами власти. Продвижение по чинам церковной иерархии было возможно только для черного духовенства, а белое духовенство (приходские священники) было фактически обязано жениться. Решение о браке должно было приниматься до рукоположения — на молодых выпускников семинарий оказывалось серьезное давление, чтобы они принимали это решение быстро, а в случае положительного ответа подыскали жену. Такая система приводила к тому, что священник фактически не имел веса в высших делах церкви, а его служение ограничивалось повседневной сферой. Иными словами, безбрачие, символизировавшее отстраненность и отказ от естества, было более престижно и давало власть.

Большинство представителей духовенства и богословов, выступавших на собраниях, о своих идеологических предпочтениях высказывались противоречиво, а иногда и путано. Возможно, что некоторые из них просто не выдавали своих истинных убеждений. Полагаю, что большинство монашествующего духовенства верило в идеалы безбрачия, но из политических соображений удостоило той же чести и брак. В конце концов, многие из них видели в этих собраниях возможность проповеди в среде интеллигенции и, вероятно, проявляли максимальную либеральность.

Поддержка брака со стороны черного духовенства была, конечно, естественным следствием биологической необходимости. Позитивное отношение к браку возникало и в контексте страхов по поводу демографического спада и возникавшей в их русле одержимости вырождением — *fin de race,* если <…> процитировать Макса Нордау. Некоторые духовные лица на собраниях напрямую ссылались на теорию вырождения, как мы знаем, занимавшую умы как декадентов — утопистов, так и политических публицистов левого толка. <…> Нордау, ссылаясь на экстремистскую религиозную секту скопцов, утверждал, что русская версия вырождения — это самооскопление. На рубеже веков члены секты все чаще подвергались гонениям со стороны церкви и государства.

<…> Скопцы упоминались на собраниях в разных контекстах. Самый частый из них — слова Христа о воздержании: «есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного» (Мат., 19:12). В статье 1901 г., обрушиваясь с гневной критикой на жестокое обращение со скопцами со стороны православных миссионеров, Розанов сравнивает их с монахами и заявляет, что вместо психологической кастрации они оскопили себя физически. В действительности, пишет Розанов, скопцы просто воплощают в жизнь христианский идеал девства. Именно это отрицательное отношение к идеалу монашества церковь стремилась искоренить среди представителей теоретизирующей интеллигенции.

<…> Хотя Розанов был самым яростным защитником института брака на собраниях, некоторые представители белого духовенства выступали в том же

ключе и поднимали те же вопросы. <…> Любопытно, что, несмотря на многочисленные нападки, они защищали девство с гораздо меньшим рвением. Возможно, представители церкви полагали, что защита и не нужна, поскольку, с их точки зрения, брак и безбрачие долгое время сосуществовали в русском православии и противопоставляются только в критике со стороны. Но это сосуществование было неприемлемым для самых влиятельных представителей светского общества на собраниях — Розанова и Мережковского. Несмотря на несогласие по другим вопросам, оба настаивали, что для церкви безбрачие выше брака.

Розанов даже заявлял, что антипатия иерархов церкви к браку — «как „дикое мясо“ на организме, выньте его из церкви, и вам для этого не придется разрывать риз церковных», применяя к воззрениям церкви на брак одержимость *fin de siècle* болезнью и телесным распадом. Смысл метафоры заключался в том, что церковь как институт больна, поскольку она рассматривает секс и деторождение как нечто сомнительное. Первый программный доклад Розанова по теме начинался с замечания, что церковь считает брак болезнью: «это как „коховская палочка“, капсулировавшаяся в заболевших было, но выздоровевших легких. Она *есть,* и она болезнетворна, смертоносна для существа легких: но она капсулировалась, т. е. со всех сторон окружилась непроницаемою тканью».

Хотя на собраниях Розанов и Мережковский были союзниками, отношение последнего к идеалу «девства» было двойственным. Мережковский, как и Соловьев, был мыслителем апокалиптического толка, то есть по сути он выступал против прокреативной религии. В обсуждении программного доклада иеромонаха Михаила Розанов заявил о своем расхождении с Соловьевым, напомнив аудитории, что философ отдавал эротической любви предпочтение над деторождением. Несколькими годами позже в «Уединенном» он критиковал Мережковского за то, что тот отвергает «„семью“ и „род“, на которых все построено». Но как духовенство, вероятно, отказывалось от идеала «девства» ради сближения с интеллигенцией, так и Розанов не обращал внимания на расхождения с Мережковским, борясь с церковью.

В действительности Мережковский, по всей

видимости, гораздо ближе был к архимандриту Антонину[263], взгляды которого на деторождение определялись Апокалипсисом. Развивая ссылку Антонина на Откровение на первом собрании о браке, Мережковский сказал, что «абсолютный, хотя еще и не открывшийся, а только апокалипсический идеал христианства — есть девство». Это было на двенадцатом собрании, а на шестнадцатом и последнем он напрямую заявил о своем несогласии с Розановым: «В чем сущность Апокалипсиса? В откровении о конце мира. Мало того, Розанов ставит вопрос с точки зрения продолжения рода человеческого. И это позитивное самоощущение бесконечного продолжения мира — коренная неправда Розанова, коренная неправда многих».

<…> Другим светским оппонентом Розанова на собраниях был Минский, литературный союзник Мережковских в 1890-е гг. и партнер Гиппиус по любовным треугольникам. Минский противопоставлял ветхозаветному прославлению брака у Розанова идеал романтической любви в европейской литературе, отдавая предпочтение христианскому мистицизму над библейским как одному из источников куртуазной и романтической любви. Минский считал куртуазную любовь (как правило, целомудренную и бездетную) светским эквивалентом христианского безбрачия. Его взгляды на «девство», под которое он подвел светский базис, оказались неприемлемы для духовенства, поскольку они ниспровергали чистоту идеала монашества. Особенно их беспокоил эротический подтекст целомудрия в рыцарский век, связанный с культом Мадонны. Минского, по — видимому, оскорбляло отсутствие эстетической утонченности у Розанова: он заявил, что Розанов, может, и понимает Ветхий Завет, как никто другой, но он не в состоянии понять «мистическую розу добродетели на груди церкви». Добавим, что вместо метафорического осмысления женской груди как розы Розанов предпочитал фетишизировать набухшие женские соски — как источник питания, а не красоты. Несмотря на чувствительность Розанова к запахам, он не в состоянии ощутить мистический аромат розы, говорил Минский, вероятно иронически намекая на одержимость Розанова запахом половых органов и телесных выделений [МАТИЧ. С. 51 и 54].

Как своего рода «розановский парадокс» отметим то важное обстоятельство, что стойкость Розанова, мужественно противостоявшего в полемике на Собраниях граду сыпавшихся на него обвинений в кощунстве и еретичестве, подпитывалась явной поддержкой со стороны «молчаливых слушателей». Заединство Розанова с представителями либерального православного духовенства и академической профессуры, стремившимися к обновлению церковной жизни, особенно проявилось в последующие годы. По сути Розанов был самым откровенным критиком церкви на собраниях, хотя у него было намного больше связей с духовенством, чем у других участников-мирян.

> Корреспонденция В. В. Розанова показывает, что в ходе событий 1905–1907 гг. частное сближение либерального духовенства и академ-профессуры с «неохристианами» переросло в близость интересов церковно-реформаторского плана. Например, подготовка и публикации статей по темам «брак в христианстве», «женатый епископат», «вто-робрачие священства», «институт патриаршества» в 1905–1906 гг. осуществлялись В. В. Розановым и профессором СПб Духовной академии Н. Н. Глубоковским совместно. В. В. Розанов (как и с другими корреспондентами, в т. ч. из среды монашества) обсуждал с профессором темы пола, семьи и брака, настаивал на десакрализации чина Таинства Брака в исторической Церкви. Оба были уверены в канонической необоснованности в России как патриаршества, так и черного (неженатого) епископата. Н. Н. Глубоковского, как и многих, волновало то, что белое духовенство оттеснено от управления Церковью, что мирян не хотят допускать на Поместный Собор. Н. Н. Глубоковский в письмах <…> присылал Розанову для подтверждения в печатных статьях этого мнения — документы и неофициальные сведения из церковной жизни, прося при этом не упоминать, откуда они добыты. Тезисы ученого становились аргументами в статьях В. В. Розанова. В. В. Розанов также прибегал к публикации писем Н. Н. Глубоковского в виде заметок и статей. Профессор по возможности наставлял его и в области прошлой и современной церковной истории. Факт духовной близости этих деятелей на поприще обновления Церкви и церковно-государственных отношений говорит об атмосфере общего критического настроя российского общества по отношению к

состоянию дел в Русской Церкви.

<…>

Та часть вопросов дискуссии, которая не получила ответа на собраниях, в 1907 г. была развернута <…> «неохристианами» в печати — как дискуссия о действенности церковных Таинств, в том числе Таинства брака. Благодаря В. В. Розанову и протоиерею Александру Устьинскому, теотезировавшему, в меру своих возможностей, религиозный поиск «неохристиан», часть клириков-«реформаторов» заинтересовалась предлагавшимся <ими> решением вопроса о браке и семье в христианстве. В. В. Розанов, находя поддержку и внимание со стороны отдельных молодых клириков, при активной помощи протоиерея А. П. Устьинского, в течение нескольких лет последовательно излагал проблему в печати, и с годами она повлияла на отношение либерально настроенных клириков к единобрачию православного священства и безбрачию епископата. Реформистские по содержанию статьи в периодической печати муссировали вопрос о церковной реформе в этой области. Разработанный В. В. Розановым тезис доктрины «нового религиозного сознания» о поле и браке в христианстве фактически был подготовлен в тесном сотрудничестве с А. П. Устьинским, которого, вследствие его публичных размышлений от лица церковнослужителя на тему обновления церковного христианства, можно назвать религиозным реформатором и первым «обновленцем» из числа священнослужителей РПЦ. А. П. Устьинский принял метафизику «нового религиозного сознания», всю жизнь придерживался радикальных взглядов на церковное обновление и, несмотря на осуждение его статей Церковью в 1902–1903 гг., продолжал публиковаться, в том числе и после февральской революции 1917 г. Имя А. П. Устьинского было авторитетом для отдельных молодых священников в 1905–1907 гг.

<…>

Списавшись в 1898 г. с В. В. Розановым, А. П. Устьинский на долгие годы стал его советником, наставником и помощником, с ним писатель советовался по отдельным вопросам своей «религии плоти и духа», основной теоретик доктрины Д. С. Мережковский ценил его участие в движении <неохристиан>. Известная историкам литературы публикация писем

священнослужителя «У-ского» в книге В. В. Розанова <В мире неясного и нерешенного. — СПб., 1901> — это был проект, предложенный Розановым Устьинскому и охотно поддержанный последним. Сотрудничество писателя и священника растянулось на полтора десятка лет. А. П. Устьинский был идейным последователем архимандрита Феодора (Бухарева) и не один год хлопотал о возвращении общественной мысли к творчеству этого духовного писателя, а также считал, что В. В. Розанов продолжает дело Бухарева [ВОРОНЦОВА (III). С. 318–320, 323].

Современные поклонники Розанова, как ранее мыслители, близкие к его кругу общения, всячески пытаются нивелировать еретическое христоборчество своего кумира:

Зинаида Гиппиус: «Любовь к Христу, личная, верная, страстная — была куском розановской души, даже не души — всего существа его. Но была тайной для зорких глаз тайновидца: „Смотрел и не видел“» [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 162].

Волжский (Глинка А. С.): «В конце концов, в основе розановских вопрошаний, недоумений, исканий и отрицаний многое важное скрыто, с чем придется посчитаться. Многое всколыхнул, пошатнул, о многом запросил он в религиозном сознании, в христианском исповедании. Огромный вопрос его о *тайне плоти, о* жизни, рождении стоит перед христианством, *мимо* него уже нельзя пройти; осмыслить, перерешить, перестрадать его необходимо. И от Розанова, на почве вопрошаний и отрицаний его, около антихристианства его, уже зарождается, уже загорается — и разрастется и разгорится — новая литература, уже христианская, со *своими* решениями его вопрошаний, с утверждениями на место его отрицаний, с преодолением его недоумений, это уже не простой возврат к нетронутому старому, а сознательное восхождение к преображенному новому…» [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 453–454].

Эрих Голлербах: «Несомненно, что при всем пресловутом „антихристианстве“ и „ветхозаветности“ Розанова, он любил Христа той живой, страстной, на веки преданной любовью, какою можно любить только единственное, несравненное, бесподобное существо».

<…> Розанов скорбел, что Христос никогда не смеялся, не улыбался, никогда не брал в руки лиры или свирели, что в христианстве нет музыки и пения, что жизнь плоти изгнана из круга евангельских радостей, но в этом своем удалении от Христа, в этом своем отрицании он так ясно, так чутко понимал индивидуальное обаяние Христа и близко подходил к интимнейшим чертам личности Иисуса. Для «порицающего» Розанова Христос становился таким же нужным и родным, каким он был для «утверждающего» Достоевского. С разных сторон, но одинаково близко подошли к Христу Розанов и Достоевский [ГОЛЛЕРБАХ. С. 57–58].

Михаил Пришвин: «Борьба с Христом Розанова имеет подпочву хорошей русской некультурности. По существу Розанов именно и есть христианин, но только хочет подойти к Христу сам и не дается себя подвести» [ПРИШВИН-ДН-3. С. 580–581].

Константин Мочульский: Кровно связанный с православием («Около церковных стен») и, как тип сознания, немыслимый вне христианства, Розанов, веруя и терзаясь, жестоко борется с Христом (начиная с «Темного Лика» и «Людей лунного света» и вплоть до «Апокалипсиса нашего времени»). «Грех» христианства, «безлюбого и бесполого», покрывшего своей страшной аскетической тенью все зачатья и роды земли, его личный грех. Он сам, Розанов, — «весь дух», обремененный сознанием вины, изгнанный из безгрешного Эдема. Вторая тема — юдаизм — великий соблазн, мука-ненависть и любовь — одновременно. «Любящий» Отец — бог Израиля противопоставлен «безлюбому» Сыну, «благоуханная», земная «Песня Песней» — сухим, моральным притчам Евангелия. И вот мы подходим к противоположному концу: мы начали с «юродства», с бормотания вслух, с литературы, кан торга и проституции — таков «черный конец». А «белый»:

«Каждая моя строка есть священное писание (не в школьном, не в „употребительном“ смысле) и каждая моя мысль есть священная мысль, и каждое мое слово есть — священное слово».

И он понимает: все его писательство от чувства «греха», а это чувство от Бога. В восстании, во вражде, в борьбе с Богом, он, как Иаков все теснее и теснее

сжимает Его в своих объятиях.

<…>

Владимир Соловьев думал о Боге, Толстой учил, Розанов «жил в Боге» [МОЧУЛЬСКИЙ].

Да, Розанов, несомненно, ХРИСТИАНСКИЙ мыслитель хотя бы потому, что мыслит изнутри христианской субстанциональности, или, если извне, то всегда о ней. После выхода «Темного лика» в одном из писем Горькому летом 1911 года он откровенно высказал свое антиномически-двойственное, «несовместимо единое» отношение к церкви, с которой он «воюет всю жизнь». Она «ненавидима и ненавистна», а с другой стороны — «единственное почти теперь интересное на земле»:

> Я вот «век борюсь» с церковью, «век учусь» у церкви; проклинаю — а вместе *только ее и благословляю.* Просто черт знает что. Голова кружится… [ФАТЕЕВ (I). С. 673].

При всем этом, в силу парадоксальной антиномичности его мышления, неологизм «православный язычник» вполне точно отражает мировоззренческую направленность многих его идей. С фактической стороны невозможно отрицать, что Василий Розанов, будучи мыслителем, глубоко укорененным в русской православной традиции[264], еще на заре Серебряного века в программном докладе «О сладчайшем Иисусе»[265] для религиозно-философских собраний выступил с резкими нападками на христианское учение и личность Иисуса Христа. Вот, например, несколько его публичных заявлений того времени:

> …с христианской точки зрения невозможна *акция, усилие, прыжок, игра* в сфере ли искусства, или литературы, или смеха, гордости и проч. Варенье вообще дозволено: но не слишком вкусное, лучше — испорченное, а еще лучше — если бы его не было; но когда оно есть и даже вкусное — оно прощается… На этом основалась возможность христианской *ширы.* Неводом «прощения», *доброты* своей, снисхождения — христианство охватило бездны предметов, ему вовсе ненужных, в его глазах ничтожных; схватило «князя мира сего» и повлекло его — к *умалению.* Христианство есть религия нисходящей прогрессии, вечно стремящаяся и никогда не достигающая величины: «Христос + О». В каждый день и в каждый век, и во всяком месте, и во всякой душе человеческой получалось «Христос + еще что-нибудь», «Христос + богатство», «Христос + слава»,

«Христос + удобства жизни». Но это «что-нибудь», прибавленное ко Христу, в душе нашей всегда только *снисходилось* и молилось по мере возобладания Христа. «Князь мира сего», *таял,* как снежный ком, как снежная кукла весной около солнца-Христа. Собственно был оставлен христианам очерк «князя мира сего», семьи, литературы, искусства. Но *нерв* был выдернут из него — осталась кукла, а не живое существо. Как только вы попробуете оживлять семью, искусство, литературу, как только чему-нибудь отдадитесь «с душою», — вы фатально начнете выходить из христианства. <…> Не в том дело, что Гоголь занимался литературою. Пусть бы себе занимался. Но варенье должно быть кисло. Гоголь *со страстью* занимался литературою: а этого нельзя! Монах может сблудить с барышней; у монаха может быть ребенок; но он должен быть брошен в воду. Едва монах уцепился за ребенка, сказал: «не отдам»; едва уцепился за барышню, сказал: «люблю и не перестану любить» — как христианство кончилось. Как только *серьезна* семья — христианство вдруг обращается в шутку; как только серьезно христианство — в шутку обращается семья, литература, искусство. Все это есть, но не в настоящем виде. Все это есть, но без идеала.

<…> Что такое чистый белый цвет? Воскрешенный эллин и иудей, воскрешенный Египет. Все три в светозарном новом воплощении, с какими-нибудь новыми нюансами, но в существе — они. Танец перед Ковчегом Завета, «воспойте Господу на арфах», как говорила Иудифь. Эллин есть успокоенный, не ажитированный иудей; иудей без глубины. Иудей есть желток того пасхального яичка, скорлупу и белок которого составляет эллинизм; скорлупу раскрашенную, литературную, с надписями «Христос Воскресе», с изображениями, живописью, искусствами. Мало ли что на скорлупе можно написать: целую эллинскую цивилизацию. Но скорлупа со всеми надписями хрупка, а белок мало питателен и не растителен. Важнее всего внутри сокрытый желток и в нем зародышевое пятнышко; это и есть *жид* с его таинственным обрезанием, вечный, неугасимый! Его сколько ни пинают христиане — не могут запинать до смерти. Это — «пархатое» место всемирной истории, крайне непрезентабельное на вид, но которым весь мир держится. Недаром египетские жрецы предупреждали

римских воинов: «Эй, не громите стену Серапеума: если *он* разрушится, мир — *не устоит».* Без России мир слишком бы прожил; без Европы история была бы только короче. Но без всем несимпатичного еврея история была бы без смысла, т. е. без души. Еврей есть *душа* человечества, его энтелехия[266].

<…> Но только церковь сама, кроме антропоморфического и грешного живописного представления, кроме в своем роде «выдачи документа на жительство», — ничего в отношении к Отцу не сделала. Она, правда, говорит: «Творец мира», «Промысл». Но это — отвлеченные предикаты. Творцу мира и Промыслу молились и евреи, называя его собственным, правда, никогда не произносимым, именем, и египтяне, и вавилоняне. Вообще Промысл и Творца мира всегда все народы знали, и признав «Отчую Ипостась» — учители церковные, хоть безотчетно для себя, признали в сущности весь языческий мир.

<…> Но загадка истории заключается в том, что был именно *Савл* и затем стал именно *Павел,* а не просто был Павел, прибавивший к раввинской мудрости знание Христа. Навсегда останется тайною: отчего же Никодим не признал Христа? Отчего его не принял Гамалиил, и вообще кроткие евреи, совершенно будто христиане по очерку души, по быту и характеру? Ничего они об этом не рассказали и скрыли в каком-то молчании главную тайну мира. А если б они ее сказали, то не было бы <… > инквизиции, не было бы истребления ею инков и перуанцев. Не возник бы с какими-то своими секретами иезуитский орден, фанатичный до сумасшествия и лгущий, как «сорок тысяч братьев», по выражению Шекспира.

<…> Мир *раздался* — и пало в него Евангелие. Мир его *принял, принял с любовью.* Евангелие инкрустировалось в мир.

Но Гоголь инкрустациею не входит в Евангелие; любовь, влюбление не инкрустируются туда. И Евангелие вообще *не раздвигается для мира,* не принимает его в себя. Мир — *за* переплетом небесной книги. И с него сходит румянец, он бледнеет, как только приближается к этому переплету.

<…> Иисус действительно прекраснее всего в мире и даже самого мира. Когда Он появился, то как солнце — затмил Собою звезды. Звезды нужны в ночи. Звезды —

это искусства, науки, семья. Нельзя оспорить, что начертанный в Евангелиях Лик Христа — так, как мы Его приняли, так, как мы о Нем прочитали, — «слаще», привлекательнее и семьи, и царств, и власти, и богатства. <…> Таким образом, во Христе — если и смерть, то сладкая смерть, смерть-истома. Отшельники, конечно, знают свои сладости. Они томительно умирают, открещиваясь от всякого мира. Перейдем к мировым явлениям. С рождением Христа, с воссиянием Евангелия все плоды земные вдруг стали горьки. Во Христе прогорк мир, и именно от Его сладости. Как только вы вкусите сладчайшего, неслыханного, подлинно небесного — так вы потеряли вкус к обыкновенному хлебу. Кто же после ананасов схватится за картофель. Это есть свойство вообще идеализма, идеального, могущественного. Великая красота делает нас безвкусными к обыкновенному. Все «обыкновенно» сравнительно с Иисусом. <…> Даже более: мир вообще и весь, хоть очень загадочен, очень интересен, но именно в смысле *сладости* — уступает Иисусу. И когда необыкновенная Его красота, прямо небесная, просияла, озарила мир — сознательнейшее мировое существо, человек, потерял вкус к окружающему его миру. Просто мир стал для него горек, плоек, скучен. Вот главное событие, происшедшее с пришествием Христа.

<…> тон Евангелия грустный, печальный, «предсмертный». Но грусть выше радости, идеальнее. Трагедия выше комедии. Мы все сейчас хороши; а превосходны станем в минуты грусти, потеряв жену, детей. Бедняк красивее богача: бедняка и поэты берут в описание. А богача кто же описал? Это сатирический сюжет. Таким образом, одна из великих загадок мира заключается в том, что страдание идеальнее, эстетичнее счастья — грустнее, величественнее. Мы к грустному невероятно влечемся.

<…> Смерть — вот высшая скорбь и высшая сладость. Таинство смерти никто ведь не разгадал. Она венчает скорби, а в скорбях истома таинственной эстетики. Трагедия трагедий. С этих точек зрения Христос есть Трагическое Лицо — как всегда и открывалось человеку, вождь гробов — как опять же это открывалось человеку: а мы не знаем, что это все — божественное, и именно не знаем — поскольку еще живем, так как жизнь есть «та сторона», «изнанка» Бога.

Пытаются смерть отождествить с рождением. Возможно. Но отчего, например, рождение не отождествить со смертью? Когда родился человек — он в сущности умер; утроба матери — могила, уже зачатие меня — переход в смерть. Дело в том, что «здесь» и «там» пропастью разделены, как «низ» и «верх», «наружное» и «внутреннее». И что бы ни поставили на одном, какой бы термин, какой бы значок ни начертали — на другой придется выставить термин противоположный. «Мир», «бытие», «жизнь наша» — не божественны; значит, «гроб», «после кончины», «тот свет» — божественны. Или обратно: «мир», «бытие», «жизнь наша» — божественны; тогда «гроб», «после кончины», «тот свет» — демоничны.

<…> Церковь всегда считала Христа — Богом, и ео ipso принуждается считать весь мир, бытие наше, самое рождение, не говоря о науках и искусствах, — демоническими, «во зле лежащими». Так она и поступала. Но это не в смысле, что чему-то надо улучшаться, а просто — что всему надо уничтожиться [РОЗАНОВ-СС. Т. 3. С. 417–426].

Еще более вызывающе звучат его нападки на личность Спасителя в интимной переписке с о. Павлом Флоренским. В письме Флоренскому от 11–13 апреля 1909 г., Розанов признается в предпочтении Ветхого Завета Новому и — главное! — в своем крайне неприязненном отношении к личности Иисуса Христа:

Отчего же Вы так грустны? С «Ним»? Это меня удивляет. Признаюсь: никогда почти Евангелие не волновало меня тем *неизъяснимым волнением,* как Ветх<ом> Зав<ете> даже в простых *исторических* описаниях, где «бежал» какой-нибудь царь и порубили каких-нибудь воинов. Точно они написаны акварельными красками, а Ветх<ий> Зав<ет> весь «масляною краскою». *Я* думаю, от «семени и крови» Ветх. Зав., а ведь в Евангелии все не «плоть сказала, а дух», я пишу, не чтобы оскорбить Вас: но мне бы хотелось — хотя и преимущественно *из любопытства,* но не *из него одного* — что-нибудь постигнуть в Ваших письмах или через Ваши письма, чтобы я мог взглянуть «на Него». Удивление к Нему есть; не ставлю наряду ни с каким человеком. «Небожитель» — это ясно. Но я в себе не чувствую *любви* к Нему, *я не растроган* Им и изредка, правда, дохожу и до прямой нелюбви. Вам мне очень тяжело говорить, но один из мотивов моих тот, что я как-

то чувствую все притворным, притворяющимся в Ев., «припадающим на колено» (несение Креста), притворно-слезливым (мироносицы, Лазарь) и самое, самое главное — *не любящим человека и прямо враждебным человеку*. Это мой «пункт»: я же, хотя и «скот», но просто не могу не заступаться за человека. Вся евангельская история или «легенда» есть возмутительный рассказ о богоубийстве, совершенном человеками: и это такая клевета, такой ужас, чтобы люди могли убить Бога, пришедшего их спасти, — что душа леденеет. Какая же после этого «любовь друг к другу»: естественно, начали драть глаза друг другу, что всегда и делали христиане.

Не люблю и не люблю. Бог с Ним, и с «мудростью» Его. Тяжело. Задыхаюсь [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 206][267].

Эпатажный христоборческий демарш Розанова-публициста «левыми» мыслителями игнорировался, за исключением разве что непримиримого антиклерикала Максима Горького, который одобрительно писал:

> Особенно теплеет, когда В. Розанов в последних своих книгах: «Темный лик», «Люди лунного света», «Русская церковь» — убедительнейше доказывает, что наше христианство — нехорошо и душевредно[268].

Напротив, в среде религиозных философов, идеи Розанова вызывали живой интерес, хотя сам он подвергался жесткой критике. Так, например, Николай Бердяев в статье «Христос и мир (Ответ В. В. Розанову)» (1908) прямо обвинял коллегу, с коим заседал в Религиозно-философском обществе, в том, что его высказывания отнюдь не идейная провокация, а он, действительно, является врагом Христа:

> …Розанов враг не христианства только, не «исторического» христианства, а прежде всего самого Христа. Христианство не так для него отвратительно, все же христианство было компромиссом с «миром», в христианство проникло начало домостроительства, в стихии христианства образовался семейственный быт, христианство создало крепко-чувственный быт белого духовенства, христианство разрешило «варенье» кушать, детей плодить, восприняло в себя почти весь «мир». Христос для Розанова хуже христианства Христос беспощаден к миру, Христос страшен своим мироотрицанием. Христианство все же человечески

> податливо, снисходительно к слабостям, христианство в истории не поставило так остро Дилеммы «Христос или „мир“», оно приняло немного Христа и немного мир. И Розанов совсем не так уж враждебен христианскому быту. Ко многому в этом быте он привержен, елейная его любовь к семье из этого быта вышла. Розанов враг Христа, и только отсутствие настоящего мужества заставляет его маскировать эту вражду и вводить в заблуждение добрых людей, которые продолжают думать, что Розанов требует лишь поправок к христианству, что цели его реформаторские, что он готов принять христианство, но с разводом, театрами и вареньем, с сладостями мира. Пора разрушить как то, что Розанов является реформатором христианства, так и то, что он страшный и непобедимый враг веры Христовой, более страшный, чем Ницше [БЕРДЯЕВ (III)].

Для иллюстрации приведем еще ряд наиболее жестких розановских заявлений, дискредитирующих, с позиции иудействующего христоборца, христианство и личность Иисуса Христа:

> «Без грешного человек не проживёт, а без святого — слишком проживёт». Это-то и составляет самую, самую главную часть акосмичности христианства. Не только: «читаю ли я Евангелие с начала к концу, или от конца к началу», я совершенно ничего не понимаю: как мир устроен? и — почему? Так что Иисус Христос уж никак не научил нас мирозданию; но и сверх этого и главным образом: — «дела плоти» он объявил грешными, а «дела духа» праведными. Я же думаю, что «дела плоти» суть главное, а «дела духа» — так, одни разговоры. «Дела плоти» и суть космогония, а «дела духа» приблизительно выдумка. И Христос, занявшись «делами духа», — занялся чем-то в мире побочным, второстепенным, дробным, частным. Он взял себе «обстоятельства образа действия», а не самый «образ действия», — то есть взял он не сказуемое того предложения, которое составляет всемирную историю и человеческую жизнь, а — только одни обстоятельственные, теневые, штриховые слова. «Сказуемое» — это еда, питье, совокупление. О всем этом Иисус сказал, что «грешно», и — что «дела плоти соблазняют вас». Но если бы «не соблазняли» — человек и человечество умерли бы. А как «слава Богу — соблазняют», то — тоже «слава Богу» — человечество

продолжает жить.

Чтобы быть «без греха» — Христу и надо было удалиться от мира… Оставить мир… То есть обессилить мир. «Силушка» — она грешна. Без «силушки» — что поделаешь? И надо было выбирать или «дело», или — безгрешность. Христос выбрал безгрешность. В том и смысл искушения в пустыне. «И дам тебе все царства мира». Он не взял. Но тогда как же он «спас мир»? Неделанием. «Уходите и вы в пустыню». Не нужно царств… Не нужно мира. Не нужно вообще «ничего»… Нигилизм. Ах, так вот где корень его. «Мир без начинки»… Пирог без начинки. «Вкусно ли?» Но действительно: Христом вывалена вся начинка из пирога, и то называется «христианством».

Возьмем же «око за око» и «подставь ланиту ударившему тебя». «Око за око» есть основание онтологической справедливости наказания. Без «око за око» — бысть преступление и несть наказания. А «наказание» даже в упреке совести (и в нем сильнее, чем в физике) — оно есть и оно онтологично миру, то есть однопространственно и одновременно миру, в душе его лежит. И оттого, что оно так положено в мире; положено Отцом небесным, — Христова «ланита», в противоположность Отцовскому (как и везде) милосердию, — довела человечество до мук отчаяния, до мыслей о самоубийстве, или — до бесконечности обезобразила и охаотила мир. <…> Как и везде в Евангелии, при «пустяках» ланиты, делая пустое облегчение человеку, — Христос на самом деле невыносимо отяготил человеческую жизнь, усеял её «терниями и волчцами» колючек, чего-то рыхлого, чего — то несбыточного. На самом деле, «справедливость» и «наказание» есть то «обыкновенное» и то «нормальное» земного бытия человеческого, без чего это бытие потеряло бы уравновешенность. Это есть то ясное, простое и вечное, что именно характеризует «полноту» отца и его вечную основательность, — кончающую короткое коротким, — на место чего стали слезы, истерика и сантиментальность.

Вопреки «религии бедных», в ней обделены именно «бедные»; а Христос, сказавший: «Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Аз успокою вас», — на самом деле, когда они «подошли» — не подал им ничего, кроме камня. Кроме своих «притчей», вот видите ли… И

кроме позументов; золота, нашивок митр пап, патриархов, митрополитов, архиереев, иереев…

Солнышко сушит. Солнышко светит. От солнышка нет заразы. И верно, что оно «имя», которое «руководитчеловеком». Страшная мысль приходит, что человек, наоборот, «руководит Христом». Собрались соборы: и вот «руководство к Христу». Пошли «разделились церкви» и ещё «три руководства к Христу». Враждуют, ссорятся и всё «руководя по Христу». Войны и убийства. И всё научая, как «понимать Христа». Чего больше: не будь «изобретения букв», и ничего бы не было «рассказано»: и Христос угас бы, «родился» или «не родился».

Так что если бы его «не вынянчило человечество», то явно — «не стало бы и христианства». Ведь так? Это — простое «так», как лошадь и овес. Так что выходит, что Солнце есть няня у человека, а человек есть няня у Христа.

Таким образом, можно сказать, что Розанов

> ради правды мира отвергает христианство за его «неспособность», как он думает, принять в себя эту правду мира [ЗЕНЬКОВСКИЙ].

Английский славист Адам Юр (Ure), автор фундаментальной монографии «Василий Розанов и Творение: Райское видение и отказ от эсхатологии» (2011), скрупулезно исследует розановскую религиозную метафизику и критику с позиций иудействующего христоборца русского Православия. В частности, он пишет:

> Библейская концепция Сотворения мира является одним из главных мотивов в отношении критическом отношении Розанова к своей национальной Церкви. Он считает, что у русских людей есть естественное благоговение перед Землей. Их религиозность проявляется в архитепических привычках, которым они следуют бездумно. Русская Православная Церковь, по мнению Розанова, пострадала, попав под руководство византийцев, навязавших ей чуждое богословие, которое отдалило русских от их близости к «миру дольнему» и вместо этого заставила их верить в то, что Спасение достигается только в «мире горнем»[269]. По Розанову религиозность в человеке возникает спонтанно и возрастает снизу — из естественной связи людей с

Землей, вверх. Розанов считает, что эсхатология, навязанная греческим православием, имела катастрофические последствия для русского народа. Приученные предпочитать абстрактную загробную жизнь этой жизни, русские пренебрегли своими связями с Землей и во многих случаях активно искали смерти. В период с конца 1890-х до примерно 1910 года Розанов сформулировал некоторые из своих важнейших идей о православном учении и роли церкви в обществе. Наиболее важные из этих статей были недавно переизданы в сборниках «В темных религиозных лучах», «Около церковных стен», «Религия и культура»[270].

<…>

Внимание Розанова к Воскресению вытекает из противоречия в оценке христианством материальной сферы. Христианство учит, что мир свят, так как он создан Богом. Но в то же время он утверждает, что физический мир находится в состоянии постоянного изменения. Бог и творение рассматриваются не статично, а в состоянии постоянного движения (кинезиса) к эсхатону. Творение обязательно определяется этим движением, состоящим в том, что материя и все сотворенные существа должны выполнить свою божественную цель, или логос, т. е. преображение в конце времен. <…> Нисхождение божественного на Землю и проявление Бога в бесконечной множественности происходит наряду со стремлением каждого предмета на Земле вверх, к единству. Деятельность Бога видится как Его, через Святого Духа, продолжающееся откровение на Земле в домостроительстве Сына. Истинная цель Творения, таким образом, — не созерцание божественной сущности (которая недоступна), а причащение божественной энергией, преображение и прозрачность для божественного действия в мире. <Т. о.,> само существование творения зависит от этой двойной деятельности Бога и человека.

Человеческий опыт имеет религиозное значение только в том случае, если он постоянно ссылается на Воскресение. Космологические деяния Христа гарантируют, что православное время имеет определенно эсхатологическое содержание, однако противоречия, которые это вызывает между божественным и человеческим временем, не так легко

урегулировать. Например, существует мнение>, что православные являются «традиционалистами», но одновременно «отстранены от проблем истории и озабочены „торжеством“ своей литургии». В русском православии Воскресение сохранило особое значение, пронизавшее русское культурное сознание. Воскресение первенствует над всеми другими событиями христологической деятельности, в том числе и над рождением Христа[271], т. к. Рождество само по себе является эсхатологическим событием, поскольку оно отмечает момент, когда эсхатон входит в историю человечества; Пришествие Христа имеет значение только с точки зрения Его будущих страданий и Воскресения[272]. Именно Воскресение позволяет человеку участвовать в Обожении[273], т. е. Обожение — суть краеугольный камень восточного христианства.

<…>

Ставя Обожение в зависимость от смерти и Воскресения Христова, Православная Церковь т. о. учит, что спасение может быть достигнуто только после нашей собственной смерти. Смерть становится необходимостью в достижении обожения. Поэтому понятие смерти приобретает большое значение в православном богослужении, а также, в более широком смысле, в русской культуре. <…> Карташев, например, пишет, что прежде, чем мы достигнем воскресения, мы должны пройти муку жизни, а затем собственную Голгофу[274]. Посему желание физически страдать ради Спасения стало идеалом в русском православии и получило широкий резонанс в русской культуре <например, у Ф. М. Достоевского — *М. У.*>. <…> Православным Церковью поставлен образец жертвы Христовой, подтверждающей истину Воскресения и грядущей жизни. Вкушая в таинстве Евхаристии (Причащения) плоть Христа, молящиеся вовлекаются в тело Церкви, также понимаемое как тело Христово, и тем самым участвуют в общем спасении. Евхаристия — это высший знак того, что жизнь может быть отождествлена с бытием. <…> Дар Евхаристии означает, что люди объединены на горизонтальной, духовной основе.

Таким образом, появление христианства знаменует собой фундаментальный отход от предшествовавших ему религий, особенно древнеегипетской религии и иудаизма; эти дохристианские системы имеют

тенденцию придавать большее значение вертикальным связям между мужчинами, подчеркивая жизнеспособность семьи, воспроизводства и связей между поколениями. В христианстве Евхаристия изначально представлена именно какхлеб и вино, которые нашителесные чувства воспринимают как существующие в этом мире. Однако во время литургического процесса приношения превращаются в тело и кровь Христа. Однако мы не можем своим телом ощутить Евхаристию как тело Христово — жертва становится телом Христовым лишь на метафизическом уровне. <…> Таким образом, подход православных к Евхаристии иллюстрирует разделение между физическим и метафизическим. Это деление соответствует пропасти между земным и небесным, подчеркивая предположение, что тело связано с Землей и поэтому не может быть спасено.

<…>

Противопоставление естественной близости русских людей к Творению и византийской по своей природе эсхатологии, навязываемой им Церковью, является постоянной темой творчества Розанова. Розанов настаивает на том, что Церковь не должна сторониться мира, так как ее святость вытекает из того, что она создана Богом. Это родительское отношение между Богом и миром — основа розановской философии религии. Розанов избегает абстрактных метафизических рассуждений в пользу конкретного исследования отношения Бога к этому миру. Его самая первая работа, «О понимании», касалась прояснения вопроса, в какой степени человеческое знание ограничено тем обстоятельством, что оно является частью материального творения и, следовательно, не может мыслить абстрактно. Апокалипсис нашего времени есть окончательное признание того, что религиозные связи между Богом и человеком были разорваны явлением Христа. Книга Бытия с ее повествованием о Сотворении мира — ключевой текст розановской экзегезы, и Розанов неоднократно цитирует отрывки из нее, чтобы подчеркнуть этот факт. Розанов настаивает на том, что Бог создал не только духовный мир, но и физический мир. Тот факт, что эти два измерения возникли вместе, оправдывает святость материи[275].

«Бог сотворил невидимый мир и видимый, сотворил

бесплотных духов, но и сотворил тело Солнца, тело растений и животных; и сотворил человека с душой и телом. И потому человек создал и церковь душевную и телесную. У нас это выразилось в „человеке Божием“ и в обрядах. И „осанна“ обоим»[276].

<…> Розанов представляет Творение как священнейший момент нашей истории, когда материя находится в единстве с божественным в силу плодородия Божия. Однако это также момент, с которого материя может впасть в дисгармонию, поскольку он отмечает точку, в которой физический мир может отделиться от Бога. Хотя Розанов озабочен единством, он превозносит достоинства различия, которое является предпосылкой процессов обожения. Розанов в своих метафизических выкладках сосредоточен на деятельности, а не на бытии. Бог создает различие как подарок Земле, поскольку каждая вещь содержит в себе потенциал для воссоединения с другими объектами. Это различие Розанов обычно понимает в терминах двойственности мужского и женского начала, естественно сближенных. Желание воссоединиться отражает творческий союз двух аспектов божественного. Различие проблематично, но это дар от Бога, поскольку оно позволяет нам подражать Ему. Розанов отвергает платонические теории, изображающие половые различия как наказание за нашу гордыню. В отличие от Соловьева, Розанов видит Бога двуполым, а не бесполым[277]. Разделив людей на мужчин и женщин, Бог наделил нас возможностью стать божественными, поскольку мы способны раскрыть акт Творения через сексуальный союз.

«Когда мир был сотворен, то он, конечно, был цел, „закончен“: но он был матовым. Бог (боги) сказал: „Дадим ему сверкание!“ И сотворили боги — лицо.

Я все сбиваюсь говорить по-старому „Бог“, когда давно надо говорить Боги; посвящение ведь их два, Элогим, а не Эло-ах (ед. число). Пора оставлять эту навеянную нам богословским недомыслием ошибку. Два Бога — мужская сторона Его, и сторона — женская. Эта последняя есть та „Вечная Женственность“, мировая женственность, о которой начали теперь говорить повсеместно. „По образу и подобию Богов (Элогим) сотворенное“, все и стало или „мужем“, или „женой“, „самкой“ или „самцом“, от яблони и до человека.

„Девочки“ — конечно, в Отца Небесного, а мальчики — в Матерь Вселенной! Как у людей: дочери — в отце, сыновья — в матери» [РОЗАНОВ (III)].

<…> Для Розанова половое влечение есть самое естественное выражение стремления человека к единению с Богом, а не что-то осуждаемое. Люди обязаны признать обязательства, возложенные на них Богом. Материя характеризуется этим постоянным стремлением всех вещей к воссоединению или сексуальным желанием.

«И вот „невидимое совокупление“, ради которого существует все „видимое“. Странно. Но — и правда. Вся природа, конечно, и есть „совокупление вещей“, „совокупность вещей“» [РОЗАНОВ-СС. Т. 11. С. 55–56].

В этом пункте обнаруживается одна из самых серьезных сложностей в отношении Розанова к православию. Православие — религия сугубо физическая: ее доктрины подчеркивают святость материи и тела. Такая сильная преданность материальным объектам редко встречается в других христианских конфессиях и полностью отсутствует, даже осуждается как идолопоклонство, в некоторых течениях протестантизма. Розанов же полностью погружен в Православие, он пишет изнутри Церкви, а не как посторонний. Он опирается на телесность русского православия, но, приняв принципы этой телесности, впоследствии игнорирует их христологическое обоснование. Розанов разделяет с Церковью увлечение телом, обрядами, храмами, запахами, и все же для него оправдание материи восходит к творчеству Отца, а не к домостроительству Иисуса Христа. Розанов переосмысливает платонические представления о происхождении мира и, в частности, их христианский вариант, который учит, что материя изначально зла. Для христианских платоников материя существует до Логоса и отдельно от него. Оно лишь частично искупается нисхождением и упорядочением божественного разума. Христиане исключили историю Земли из своих схем сотериологии и т. о. отвергли врожденную святость этого мира. В то время как Розанов утверждает, что человек может быть спасен через взаимодействие с миром,

христианская доктрина изобрела абстрактные понятия греха.

Розанов же постулирует отношение тождества между физическим и метафизическим, а потому призывает принять все аспекты тварного мира, а не только избранные Церковью области. Он не отделяет святое от профанного в акте творения:

«„И сотворил Бог небо и землю“, то понимаю это не только в планетном смысле, но и вижу здесь другую мысль, быть может, еще глубочайшую и чрезвычайно для человека дорогую, милую: что не только небесное сотворил Бог, ангелоподобное, чистое, святое, нет; но что Он и малое все сотворил, мелкое, мизерное»[278]

<…> Установив Творение как центр своей религии, Розанов исследует противоречия между Церковью, как телом русского народа, и учениями ее иерархов. Он считает, что Русская Православная Церковь должна отождествляться с русским народом, а его религиозные обычаи должны естественным образом вытекать из взаимодействия с миром. Церковь — это народ, а русских связывает их общая этническая принадлежность. Русский человек автоматически становится членом Церкви, как и нерусский не может быть принят в Церковь. Например, Розанов критикует Синод за отлучение Толстого от церкви — нечестивый административный акт, не учитывающий русскости Толстого. Розанов настаивает на том, что Русская Церковь — это «народная» организация («народная церковь»), которая должна строиться на традиционных русских принципах[279], в первую очередь — на идее соборности, которая столь значима для русской религиозной мысли. Розанов заботится о единстве русского народа. Благоговение человека перед актом Творения проявляется в любви к материальному миру. Творчество Розанова насыщено описаниями природы, ее образов, звуков и запахов. Подобно Страхову и близким к нему мыслителям-националистам, Розанов беспокоился об оторванности русской интеллигенции от народа[280]. При этом он идет дальше, подчеркивая связь русских с миром как неотъемлемую часть их привязанности к Творению.

<…> Розанов не согласен со славянофилами,

считающими русское православие занимающим самое высокое положение в мировом христианстве. Он утверждает, что с IV по VII века Церковь в целом приняла догматический характер, где вопросы вероучения стали важнее живой сущности христианства[281]. Догмат представляет для Розанова «таблицу умножения религиозных истин», абстрактную вопросы, лишенные истинно религиозного содержания. Розанов определяет Византию как арену развития этой абстракции. <…> Отсюда распространилось отсутствие веры в Бога и отсутствие любви к ближним; вместо того, чтобы развивать личные отношения с Богом, люди больше интересовались учением. Потеряв связь с Землей, человечество затем погасило дар пророчества. Вместо этого люди должны смотреть на истинное значение религии, которое исходит от людей естественным образом; Розанов называет этот подход адогматизмом. Розанов сожалеет о том, что Россия приняла византийскую версию христианства. Он часто выражает глубокое восхищение западными формами христианства, поскольку они допускают большую привязанность к земным делам.

<…> Как критик Православия, Розанов призывает духовенство прояснить свое отношение к Ветхому Завету, а также объяснить расхождения между евангельскими церковными поучениями и первой книгой Библии, которая повелевает людям размножаться.

«1) Бог *сотворил* мир („Бытие“, „Genesis“, „Бара Элогим…“) и человека в нем, как венец всего, возлюбленнейшую тварь Свою; и заключил с человеком этим союз; и человек стоял, миром очарованный, и в нем начавший сам творить, созидать, „украшать“, беспечально и беспечно (дети, генерация, история) …»[282].

В Книге Бытия за стихом, утверждающим, что Бог сотворил мир, сразу же следует Божья заповедь, чтобы мы тоже размножались и наполняли Землю. Поэтому Розанов подчеркивает связь между Творением и возлагаемой на человека обязанностью идти вперед и размножаться, утверждая при этом, что Церковь воспрепятствовала человеку исполнить эту заповедь, а вместо нее прославила могилу [URE. P. 36–52].

Особый акцент Адам Юре делает на одном из самых

еретических тезисов розановской христоборческой проповеди — уничижении Розановым личности Христа как Искупителя, ибо он, по мнению ученого, очень важен для понимания того, как будучи по жизни воцерковленным православным, Розанов относился к своей религии.

> В каноническом православии Христос, будучи одновременно по своим ипостасям и Богом и Человеком, восстанавливает божественность человечества[283]. В основе этого догмата лежит формула, согласованная на Халкидонском соборе 451 года. Однако Розанов по существу нивелирует божественный образ Христа, видя во Втором Лице православной Троицы, лишь «холодную призрачную фигуру, проявляющую враждебность к человечеству». Среди богоискателей Серебряного века критических взгляд на образ Спасителя был общим явлением. Многие современники Розанова «видели в Иисусе ненадежного гаранта общения между божественным и человеческим», в частности Николай Бердяев утверждал, что у русских богоискателей были плохие отношения со Вторым Лицом Троицы [284]. Поэтому некоторые русские философы модифицировали свою христологию. Одним из важных направлений в этом отношении, безусловно, является развитие софиологии[285], которые многие ортодоксальные богословы признают за еретическое учение[286]. В частности, о. Г. Флоровский, критик многих спекулятивных русских мыслителей, настаивал на том, что Розанов не был истинным христианином. Точно так же Флоровский нападает на Флоренского за то, что он обошел Воплощение и исключил христологию из «Столпа и утверждение истины»[287].
>
> В истории восточного христианства преобладали споры и расколы по поводу природы Христа и Его места в Троице. Православие отличается от западного христианства тем, что утверждает, что один Христос не может спасти человека. В Западной церкви верующие склонны формулировать гораздо более личные отношения с Иисусом, однако в православии функция Христа обеспечивается только через Святого Духа. Христос не мог воплотиться и воскресить Себя; пневматология имеет приоритет над христологией. Т. о., Второе Лицо само по себе не несет ответственности за спасение человека. Такого рода представления о фигуре

Христа были причиной серьезной полемики в восточном христианстве.

В частности арианская полемика возникла из-за утверждения, что Иисус был не Богом, а сотворенным существом[288]. Одной из главных (но отнюдь не единственной) причин раскола между Западной и Восточной Церквями был спор о филиокве, одностороннее провозглашение Римской Церковью того, что Святой Дух исходит не только от Отца, но и от Сына. Что касается Розанова, то ему важно было утверждать, что Христос *сотворен от Бога, а не единосущен.* Воплощение Христа, продвигаемое противниками Ария и включенное в официальную православную доктрину, подразумевает отвержение Земли и возлагает на людей обязанность страдать.

Розанов же, используя двусмысленность канонического христианства, утверждает, что, несмотря на официальные учения, узаконивающие этот мир, Церковь на практике считает материальное царство безбожным. Розанов указывает на несовместимость в православном учении рождения Христа и Его Воскресения, утверждая, что Церковь отвергла значимость первого в пользу второго. Согласно Розанову главным новозаветным событием является именно Рождество Христово, которое, однако, не более важно, чем любой другой акт деторождения, поскольку всякая новая жизнь обновляет наши связи с Небом. Рождение Христа имеет значение только тогда, когда понимается как повторение Творения. Хотя Рождество Христово есть «Воплощение», оно, полагает Розанов, имеет человеческую природу. На этом основании Розанов подчеркивает в акте Рождества все плотское. Он очарован его интимными физическими подробностями: тем, что Иисус родился из тела Марии и вскармливался грудью, фактом присутствия в вертепе животных, семейственностью… Розанов считает, что Иосиф, Мария и Младенец Иисус являются одним из величайших, мистических в своей основе, примеров семьи. Более того, он настаивает на том, что у Марии и Иосифа были любовные сексуальные отношения друг с другом. Розанов сетует на то, что христианский Логос заменил Божественный Фаллос. Святость плоти, по его убеждению, отмечается через пенис, так как эта часть человеческого тела ближе всего соответствует. <…>

Роль Христа у Розанова становится проблематичной, поскольку Сын Божий разрушает тождество между вещью и идеей и вводит в человеческую религиозность систему репрезентации, альтернативную той, что предложена Отцом в Творении. Христос в традиционном христианском мышлении есть и Бог, и человек, но для Розанова эти два аспекта не едины, его раздражает, что в церковной практике божественность Христа всегда берет верх над его земной ипостасью. Как пишет Гиппиус, Розанов хотел познать Христа как личность, а не абстрактное Второе Лицо Троицы. У Розанова наблюдается явное отсутствие интереса к взрослому Иисусу. Впрочем, он часто указывает, что взрослых вообще не любит, предпочитая им маленьких детей и очень старых людей.

Розанов, исследуя отношение Христа к миру в докладе «О сладчайшем Иисусе», возражает против тезиса Мережковского, что Евангелие может примириться с современной цивилизацией. Он категорически не согласен и с утверждением Мережковского о том, что священнослужители и писатели могли бы «дружно сидеть за одним столом, вести приятные беседы и пить один и тот же вкусный чай». Напротив, Розанов пишет, что ни в одно из Евангелий или посланий Нового Завета нельзя вставить частичку Гоголя или такие повседневные практики современной цивилизации, как посещение театра или чтение литературных произведений. Розанов использует превращение Савла Тарсянина в апостола Павла для дальнейшего объяснения связи между древним миром и христианством. Он подчеркивает, что это был не постепенный, органичный переход от одного к другому, а внезапная и насильственная перемена, не допускающая гармонии. Как только Савл стал Павлом, «он перестал ходить в театр»: ведь Павел никогда не предлагал афинянам продолжать посещать Олимпийские игры. Вместо мнимой гармонии Мережковского на деле Савл и Павел «пожирают „я“ друг друга».

Для Розанова Новый Завет — не «земная книга», а сам Христос лишен всех радостей этого мира. Розанов указывает, что Христос никогда не улыбается, и этот вопрос занимал не одно поколение богословов.

Розанов считает, что религиозная деятельность должна приносить удовольствие; радости этого мира

находятся в связи с земными удовольствиями. Важным у него в этом отношении является описание человека как «смеющегося животного». Розановская радость телесна. В то же время он видит в Православии религию, отвергающую естественные процессы этого мира и осуждающую земные радости как греховные. В этом пункте внимание Розанова сосредоточено не столько на институте Церкви, сколько на самом Евангелии.

Ни смеха, ни влюбленности нет в Евангелии, и одна капля того или другого испепеляет все страницы этой чудной книги, «раздирает завесы» христианства.

Отказ церкви принять современную культуру расширил, по мнению Розанова, пропасть между человеком и Богом. Евангелия содержат радости, не связанные с этим миром, которые существуют только на «неизмеримой высоте над Землей и человечеством». Если сосредоточиться исключительно на духовной стороне религии, это приводит к удалению всех духовных аспектов из физической реальности. Розанов считает, что учение святого Павла оставляет всякую материю мертвой, оторванной от Божественного. «Сладость» Христа есть признак Его всепоглощающей духовной красоты, несовместимой с этим миром и делающей горькими по сравнению с ней плоды земные. Розанов призывает Церковь вновь одухотворить материю, признав ее происхождение от Первого Лица Троицы — Бога-Отца.

«Мир — святой во плоти, но святой — не во плоти Сына, но по исхождению из плоти Отца»[289].

Согласно воззрениям Розанова, и Христос, и мир — дети Божьи. Однако их нельзя примирить, ибо Христос отвергает репродуктивные обязанности, возложенные на все творение, и тем самым нарушает прямую связь между человеком и Богом. Церковь усугубила ситуацию, впав в грубый антропоморфизм, изображая Бога в виде Старца. Розанов заключает, что Христос победил мир, и добавляет, что, поскольку Христос представляет грядущий мир, Его победа знаменует собой победу Смерти над Творением. Подобно грубо насильственным отношениям между Савлом и Павлом, Православие сделало мир дольний и горний несовместимыми, оставив православных неспособными участвовать в творящей деятельности Бога. Христос отвращает людей от земных радостей и уничтожает культурную ценность

литературы, о чем, согласно Розанову, свидетельствует хотя бы тот факт, что «священникам не разрешается читать Гоголя». Христос разрушает смысл семьи, побуждая мужчин оставить свою семью и следовать за Ним.

Главная причина розановской уничижительной критики Христа проистекает из его твердой ориентации на творческую деятельность Бога-Отца. В глазах Розанова Сын — бессемянный и бесполый Христос, разрушает Божью деятельность на Земле, отказываясь увековечить Боготворчество. Розанов утверждает, что, в то время как Бог творит, Христос действует вопреки Его деяниям [290] [URE. P. 52–57].

Николай Бердяев в своей критической отповеди христоборческим наскокам Розанова писал:

Розановская постановка вопроса производит очень сильное впечатление, все возражения со стороны апологетов христианства представляются жалкими и слабыми. Розанов говорит конкретно и на первый взгляд ясно, дает почувствовать всю остроту вопроса, он ошеломляет и гипнотизирует <…> у всех остается впечатление, что Розанов показал, наглядно показал абсолютную противоположность между Христом и миром, абсолютную несоединимость сладости Христа со сладостью мира. Для Розанова Христос есть дух небытия, дух умаления всего в мире, а христианство — религия смерти, апология сладости смерти. <…> Христос загипнотизировал человечество, внушил нелюбовь к бытию, любовь к небытию. Религия лишь одно признала прекрасным — умирание и смерть, печаль и страдание. Очень талантливо пишет Розанов, очень красиво говорит, много верного говорит, но сама исходная его точка — ложна, сама его постановка вопроса — призрачна и путана. Розанов — гениальный обыватель, и вопрос его, в конце концов, есть обывательский, мещанский, обыденный вопрос, но формулированный с блестящим талантом. <…> Розановская семья, варенье, театры, сладости и радости благополучной жизни понятны и близки всему обывательскому царству, которая в этом и видит сущность мира и мир этот хотело бы спасти от гипноза Иисуса Сладчайшего.

Вопрос о мире очень неясен и неопределен, и в этом выдавании неясного и неопределенного за ясное и

> определенное, выдавании искомого за найденное — вся хитрость Розанова и весь секрет его кажущейся силы. Что такое мир, о каком мире идет речь? <…> Если подымается вопрос о мире как совокупности всего эмпирически данного, в котором сладость варенья занимает такое же место, как и сладость величайшего художественного произведения, тот этот вопрос для нас почти неинтересен. Вечное в мире и тленное в мире нельзя брать за одну скобку, и самая постановка вопроса о мире без всяких разъясняющих оценок недопустима. Фактический, данный и испытываемый нами мир есть смесь бытия с небытием, действительности с призрачностью, вечности с тлением. Какой мир возлюбил Розанов, какой из миров хочет утверждать, в каком хочет жить? <…> Просто утверждать этот «мир» — значит утверждать закон тления, рабскую необходимость, нужду и болезнь, уродство и фальсификацию. Мир во зле лежит, а положительная полнота бытия есть высшая цель и благо, а ценное и радостное в мире есть действительное бытие. Розанов может только беспомощно остановиться перед злом этого мира, отрицать это зло он не может, понять происхождение этого зла он не в силах. Откуда смерть одинаково ненавистная и Розанову и всем нам, откуда смерть вошла в мир и почему овладела им? Согласится ли Розанов признать смерть существенной особенностью того мира, который он так любит и который защищает против Христа? Не от Христа пошла смерть в мире, Христос пришел спасти от смерти, а не мир умертвить [БЕРДЯЕВ (III)].

В дополнение к этой критике отметим продвигаемую Розановым, как националистом и, по его утверждению, «славянофилом», идею сугубо «русского православия»[291]. Самое примечательное в этой розановской концепции то, что в ней нет места иным православным этносам, как зарубежным, так и из числа неславянских народов России: грузинам, чувашам, мордве, латгальцам, молдаванам и иже с ними. Такого рода мировоззренческий прожект с социально-общественной точки зрения нельзя оценить иначе, как пример русского великодержавного мракобесия. С религиозной стороны здесь налицо крайний вариант «мессианского национализма». Говоря словами того же Бердяева: «Трудно представить себе большее извращение христианства»! — ибо:

> Национализм есть язычество внутри христианства, разгулявшиеся инстинкты крови и расы. Христиане, которые не предают Христа и Евангелия (большая часть христиан предает), не имеют права быть «национально мыслящими», они обязаны быть «универсально-мыслящими», быть согласными с евангельской моралью и уж во всяком случае с моралью человеческой.
>
> В истории сакрализовали всякую мерзость под напором «царства Кесаря», под корыстными социальными влияниями. Рабство, крепостное право, введенное в катехизис Филарета, деспотическая форма государства, отсталость научного знания — все было священной традицией. Нет таких форм рабства, деспотизма и обскурантизма, которые не были бы освящены традицией. Нет ничего ужаснее тех выводов, которые были сделаны в историческом православии из идеи смирения и послушания. Во имя смирения требовали послушания злу и неправде. Это превратилось в школу угодничества. Формировались рабьи души, лишенные всякого мужества, дрожащие перед силой и властью этого мира. Гражданское мужество и чувство чести были несовместимы с такого рода пониманием смирения и послушания. <…> Русское духовенство, Иерархи церкви всегда трепетали перед государственной властью, приспособлялись к ней и соглашались подчинить ей церковь. <…> С горечью нужно признать, что официальное православие оказывается самой обскурантской и самой инертной формой христианства[292].

Очень существенным и, несомненно, трикстерски-провокативным элементом в розановской позиции *иудействующего христоборца* был христианский гомоэротизм — в первую очередь гомосексуальность, имевшая место в среде христианских аскетов из числа монашествующих [293], которую он называл «содомией». В книге «Люди лунного света» (1911)

> самым провокационным аспектом был подход к монашеству как самооскопляющей, гомоэротической модели религии. Описывая сексуальную идентичность христианских монахов, Розанов неизменно использует слова «третий пол», «муже-дева», «урнинг» и «духовный содомит». Он сравнивает учение церкви о безбрачии с «мышьяком с сахаром» сладким на вкус, но ядовитым по сути. Подобно некоторым своим современникам-

символистам, он подчеркивает мужеженскую природу Христа, но в отличие от них он придает женственности Христа негативный смысл, превращая его в вырожденца *fin de siucle,* которому недостает силы, необходимой для восполнения рода человеческого. Он никогда не доходит до того, чтобы назвать Христа содомитом, <…> но довольно близок к тому. Он как будто представляет образ Христа в связи с присущим эпохе кризисом маскулинности, который писатель отождествляет с феминизацией. Обеспокоенный возрастающей повсюду проблемой воспроизведения рода, Розанов, как и его современники, боится вырождения расы — с той существенной разницей, что, в отличие от Гиппиус и Блока, он отвечает на этот страх, агрессивно провозглашая непрерывность природы.

Ницше в «Антихристе» изображает Христа дегенератом и декадентом, полемизируя с Эрнестом Ренаном, представлявшим Христа в своей знаменитой книге «Жизнь Иисуса» гением и героем. <…> Детскость Христа, по мнению Ницше, является симптомом дегенерации: «Подобные случаи замедленной зрелости и недоразвитого организма, как следствие дегенерации, известны по крайней мере физиологам». Как ни странно, Достоевский создал образ, подобный Христу, как по заказу Ницше, за двадцать лет до того: инфантильный и христоподобный князь Мышкин, жертва патологии, будто и вправду был прототипом Христа у Ницше и Розанова.

<…> В своем саркастическом выпаде против Христа, превосходящего своей злобой розановский, Ницше называет его «гибрид упадка, образовавшийся из нуля, понятия и противоречия, в котором получили свою санкцию все инстинкты decadence, вся трусливость и усталость души!..» Но, как и Розанов, он напрямую не приписывает Христу гомосексуальности.

В примечаниях к «Людям лунного света», упоминая дискуссии на Религиозно-философских собраниях, <…> Розанов заявляет, что они проходили между «полусодомитами <…> и обыкновенными людьми». «Полусодомитами», по всей видимости, именуются не только светские участники неопределенного пола, но и монахи, по мнению Розанова — «духовные содомиты». Он считает монахов и сектантов-скопцов людьми с сексуальным отклонением, сублимирующими свое

неестественное желание, обращая его на Христа, а не в природный естественный цикл.

Однако теория сексуальности, предлагаемая Розановым в «Людях лунного света», не демонизирует гомосексуальность. Если в книге и присутствует элемент гомофобии, то это потому, что Розанов хотел видеть весь мир беременным, но в ней проявилась и «инвертированная» любовь к фетишу. Как и Отто Вейнингер[294] — еврей, гомосексуалист, ненавидевший женщин и себя самого и отличавшийся трагическим взглядом на сексуальность, — Розанов исходит из сущностной бисексуальности всех людей. <…> Что поражает в предположении Розанова о бисексуальности (представленном образом андрогина), так это то, что в нем отдается предпочтение однополой любви.

<…>

Розанов терпимо относился к гомосексуальности и выступал против того, чтобы она считалась уголовным преступлением, но в соответствии с раннемодернистским этосом его взгляды и тут двусмысленны, если не просто сумбурны. Например, Розанов <…>, заявляет, что «лунный» третий пол, который он окрестил «паучьим» (эпитет явно не позитивный), культурно продуктивнее двух других: «Можно почти дать афоризм, что „всякий талант — гермафродитичен“», — пишет Розанов в «Людях лунного света». Он включает позднего Толстого и Соловьева в свою историю «духовного содомитства», как он это называет, или духовного гермафродитизма, с антипрокреативностью которого он полемизировал всю свою жизнь. Розанов считает гомосексуалистов промежуточным полом и часто использует для них <…> термин <…> «Третий пол», <который> стал распространенным синонимом для гомосексуалиста и подразумевал промежуточное положение между мужским и женским.

<…>

Намекая в «Людях лунного света», что «промежуточный пол» передается по наследству, Розанов, тем не менее, неопределенно высказывается о том, в каких отношениях он находится с природным естеством. Если, как он заявляет в начале книги, бисексуальность изначальна — иными словами, андрогинна, — как она может быть противоестественна?

Ответом на вопрос становится попытка Розанова включить однополое желание в естественный цикл природы посредством переплетения мифологического и исторического времени. Соединение мифа и истории — один из характерных приемов раннего русского модернизма, <его мы наблюдаем> у Соловьева, Блока и Гиппиус. Розановская версия мифа о происхождении в «Людях лунного света» предполагает бисексуальность людей — их цельность — в мифическом времени, в то время как в истории они становятся однополыми мужчинами и женщинами. Вслед за Аристофаном в «Пире» он утверждает, что сексуальное желание — следствие изначальной бисексуальности предков.

Опираясь на идею мифической памяти, которую Розанов приписывает душе, он заявляет, что пол души всегда отличается от пола тела. Именно в этом, по его мнению, источник сексуального притяжения.

<…> Розанов отвергает утопические построения своих современников — символистов, считавших, что после конца истории будет восстановлено первоначальное единство полов. Он, напротив, утверждает регулярные гетеросексуальные сношения с целью восполнения природы, и это его ответ и на кризис наследственности того времени. Однако, как и его современники, размышляя о происхождении человека, он остается в сфере мифологии <…>.

<…>

В «Людях лунного света» Розанову приходится признать, что «Psychopathia Sexua I is» — единственный источник знаний о современной сексуальной жизни. Несмотря на это признание, жанровое сходство и пространные цитаты историй болезни из Крафт-Эбинга, он оскорбительно отзывается о сексологе, <практикующего> «христианскую медицину», которую Розанов считает лицемерной и морализаторской. <Он> причисляя его к «грязным медикам», «копающимся во всяких экскрементах, в всякой вони, болезнях, нечистотах, не брезгающих ничем. <…> О дифтерите, который убивает детей, все же они говорят не этим отталкивающим тоном <…> как о дающих жизнь половых органах и о самой половой жизни, половой деятельности».

<…>

Если вернуться к его описанию «вони»,

«экскрементов», «нечистот» и отсутствия «брезгливости» в «Psychopathia Sexualis» и рассмотреть их с точки зрения диалогичности, оно уже не кажется таким презрительным, как на первый взгляд. Восхищение грязными запахами и преодоление брезгливости — недоступные Христу Ницше — фундаментальные основы поэтики Розанова. Он фетишизирует запахи дома — приготовления пиши, телесных выделений, половых органов, особенно их влаги. «Жена входит запахом в мужа и всего его делает пахучим собою; как и весь дом» («Опавшие листья»). Подобное утробе с ее выраженной сексуальностью, липкое пространство дома — отталкивающее в гигиеническом смысле — было идеалом Розанова. Он выставлял напоказ физические подробности интимной жизни. <…> не копание Крафт-Эбинга в вонючих экскрементах оскорбляло Розанова <…>. Напротив, писатель обвиняет сексолога в христианском отвращении к запахам пола!

<…>

Итак, <…> к индивидуальным случаям гомосексуализма и лесбиянства Розанов относится с сочувствием, иногда даже с благоговением. Вообще Розанов гораздо более открыто выражает сочувствие однополому влечению, чем Гиппиус или Белый, хотя в том поколении именно он был общепризнанным хранителем патриархального уклада. <Вместе с тем> он не представляет себе «третьего пути» для «третьего пола». Принадлежащие к нему мужчины, по мнению Розанова, подражают гетеросексуальной любви: анус становится субститутом вагины, желанного, но отсутствующего органа. <…> В итоге Розанов, конечно, предпочитает гетеросексуальную любовь и биологическую семью [МАТИЧ. С. 58–60].

Хотя в своих гомоэротических фантазиях Розанов часто упоминает иудеев, он явно не имел никакого представления о том, как в действительности еврейская традиция относится к такого рода проявлениям сексуальности. Общеизвестно, что

> Тора (Пятикнижие Моисеево) запрещала гомосексуальные отношения, дабы правоверные иудеи не уподоблялись иноверцам-идолопоклонникам, изгнанным ими же из Ханаана. Собственно, Тора конструировала тот тип религиозности, который бы во всем поступал иначе, нежели окружающие этносы, а для этого, понятно,

следовало отмежеваться от традиций, обрядов и практик всех этих этносов. Некоторые библеисты не исключают того, что определенные части Торы, содержащие предписания и запреты относительно сексуальных отношений, могли представлять собой не более, чем теологические трактаты, составленные жрецами, которые излагали мировоззренческую позицию духовной элиты скорее теоретически, а на практике все могло обстоять совсем иначе. Примером тому являются не столь скрытые гомоэротические сюжеты и мотивы в самой еврейской Библии — ТаНаХе, самыми яркими из которых являются, пожалуй, взаимоотношения между Давидом и Йонатаном. В 1-й и 2-й книгах Шмуэля (Царств) повествуется о том, как Йонатан, сын царя Шауля, полюбил псалмопевца и пастуха Давида, приведенного ко двору его отца из Бейт Лехема, «желал страстно» его, спас от погибели, а в итоге, после трагической кончины Йонатана, Давид воспел ему: «…ты был очень дорог для меня, любовь твоя была для меня превыше любви женской». Приведенная цитата является по сути недвусмысленным маркером наличия гомоэротизма в Библии, и подобный маркер даже в рамках истории Давида — отнюдь не единственный.

<…>

Изучение иудейских текстов привело их исследователей к достаточно интересному наблюдению, заключающемуся в том, что в величайшем не только по глубине и оригинальности мысли, но и по объему, текстуальном наследии, иудеи нигде не повествуют о реальном наказании за гомосексуальное поведение и не описывают того, как наказывают провинившихся. Ни ТаНаХ, ни Талмуд нигде не говорят о том, что таких-то мужеложцев схватили и покарали согласно законодательству (к примеру, побили камнями). Вопрос же о том, запрещает ли гомосексуальное поведение еврейская Библия, до сих пор остается для исследователя открытым. Сам ТаНаХ в лице пророков Ирмиягу (Иеремии) и Йехескеля (Иезекииля), а кроме того авторитетные иудейские комментаторы не утверждают, что Содом и Гоморра, к примеру, были уничтожены главным образом за мужеложство (см. «Источники» в конце статьи); среди куда более весомых причин их уничтожения приводятся попытка унижения путем изнасилования и нарушение законов

гостеприимства по отношению к чужеземцам (коим был Лот, родственник Авраама), угнетение обездоленных и ведение нечестных судов. В расчет можно принимать и то, что действия содомлян были направлены не просто на людей, а на ангелов, т. е. вестников Бога. В то же время ТаНаХ повествует о том, что вердикт об уничтожении городов был вынесен Богом еще до того, как туда были посланы ангелы. В 18 главе Книги Берешит (Бытие) Авраам умоляет Бога пощадить Содом, если в нем найдется определенное количество праведных его обитателей, и в результате оказывается, что Бог не находит в городе и десяти достойных людей[295]. В любом случае, суммируя мнения как самих библейских текстов, так и их комментаторов, приходим к общему выводу, что главная вина Содома и Гоморры заключалась во всеобщей развращенности их жителей и систематическом нарушении ими некого универсального нравственного закона (за что ответственно все человечество), установленного демиургом.

Еврейская литература поздней античности, представленная объемными талмудическими писаниями, теоретизирует насчет гомосексуальности, не приводя, равно как и ТаНаХ, ни единого случая-описания того, как кого-то бы наказывали за гомосексуальность. При этом вряд ли представляется возможным предполагать, что иудейская община древности или средневековья просто не хотела выносить сор из избы, поскольку у нас имеется немалое количество других зафиксированных прегрешений, в том числе и на сексуальной почве, за которые следовали суровые наказания, или даже фатальные исходы. Напротив, иудеи отличались чрезвычайной самокритичностью (это очень заметно по тем же талмудическим писаниям), ничего не пытаясь утаить, скрыть, или постесняться обсудить какой-то неудобный вопрос. В целом же мы полагаем, что табуирование гомосексуальности в иудейском мире начинает целенаправленно и систематически набирать обороты начиная с поздней античности и не распространяется на библейскую эпоху. Приблизительно в это же время сродные процессы имеют место и в христианской среде, где отцы церкви подвергают однополые отношения обструкции. Отсюда происходит, собственно, многовековая западная традиция неприятия гомосексуальности.

> <…> Традиция неприятия гомосексуальности <… > закрепляется в иудаизме в Средние века на основании сочинений поздней античности. Еще один аргумент, который высказала иудейская апологетика против практики однополых сексуальных отношений (например, «Сэфер ґа-хинух») заключался в том, что оные воспринимались как «растрата семени», препятствующая появлению потомства, а значит, по мнению апологетов, искажающая заповедь заселения мира.
>
> Вопрос гомосексуальности, а тем более изменения отношения к ней в иудаизме, не стоял на повестке дня ни в XVIII, ни в XIX веках, несмотря на процессы либерализации и просвещения. В еврейском мире (равно как и в нееврейском) об этом заговорили активно лишь во второй половине XX века [ЧЕРНОВ. С. 11–13, 18–21].

При этом нельзя не отметить, что Василий Розанов выступил против наказания за гомосексуализм со стороны общества практически в то же время, что и Магнус Хиршфельд — немецкий психиатр, основатель научной сексопатологи и активный борец за права сексуальных меньшинств. В 1903 году Хиршфельд, опираясь на результаты эмпирических исследований связи между гомосексуализмом, патологией и дегенерацией, авторитетно заявил:

Гомосексуальность не является ни болезнью, ни вырождением, ни пороком, ни преступлением, но представляет собой часть естественного порядка[296].

Как это не парадоксально, но два совершенно чуждых друг другу в идейном плане мыслителя — русский консерватор-охранитель Василий Розанов и немецкий еврей, либерал и прогрессист Магнус Хиршфельд, являются первыми европейскими «декларативными гомофилами[297]» XX столетия (sic!).

Глава V
«В тождестве содомизма и христианства я внутренно убежден»: переписка В. В. Розанова с П. А. Флоренским

И бездна нам обнажена.
С своими страхами и мглами,
И нет преград меж ей и нами —
Вот отчего нам ночь страшна!

Федор Тютчев

И «ты» и «я» — перекипевший сон,
Растаявший в невыразимом свете…
Мы встретились — за гранями времён,
Счастливые, обласканные дети…

Андрей Белый

Беги же с трепетом от исступлённости,
Нет меры снам моим, и нет названия.
Я силен — волею моей влюблённости,
Я силен дерзостью — негодования!

Константин Бальмонт

Гомоэротическая проблематика для Розанова — это не только одно из ответвлений в его христоборческом теоретизировании с опорой на будоражившие его фантазию примеры сексуальных аномалий в «Psychopathia Sexualis» Крафт-Эбинга, но и практика, результат личного, причем довольно-таки болезненного опыта. Об этом, в первую очередь, свидетельствует его переписка со священником Павлом Флоренским, чьи познания и интеллектуальные качества мыслителя Розанов оценивал по самым высоким меркам, и к которому он со временем проникся большим доверием.

Их переписка[298] началась, когда Флоренскому было двадцать один год, и он, обладая, согласно его собственным признаниям, весьма страстной — южной — натурой, испытывал полосу мучительных душевных переживаний. То был кризис, сопровождавшийся психическими срывами, пьянством, омерзительными для него сексуальными контактами с продажными женщинами etc. Кризис разрешился только к концу 1900-х гг. — через вступление Флоренского в брак и принятие им священного сана [299]. Но в 1903 г.

> он просто не знал, что ему делать со «страхами и мглами» душевной бездны. Именно с этого интимнейшего признания он и начинает <свое первое> письмо к Розанову, считая того за выдающегося эксперта по «проблеме пола». <…> Ситуация осложнялась для Флоренского еще и тем, что его изначальные интуиции в сексуальной сфере имели нетрадиционный, как сейчас выражаются, характер. Это не было тайной для его окружения. Друг Флоренского еще по тифлисской гимназии в своем дневнике полушутливо говорит о «равнодушии Павлуши к дамам и его частной влюбленности в молодых людей» [БОНЕЦКАЯ (I)],

— и пытался найти духовную опору в Розанове — весьма популярном в интеллектуальных кругах мыслителе-публицисте старшего поколения.

> 9 сентября 1903 г. <Флоренский>, тогда студент-математик, из Москвы отправил Розанову в Петербург восторженный эпистолярный дифирамб: в необычном журналисте юноша распознал стихийного гения, творящего новое миросозерцание. Сила Розанова, по Флоренскому, в способности к ноуменальному познанию. Восторженному студенту розановское

«проникновение в „густеющую ночь“», в бездну «Ungrund’a»[300] — эту бытийственную «темную первооснову» — представляется победой над позитивизмом и рационализмом [БОНЕЦКАЯ (I)],

— в борьбу с которым вступила в те годы новейшая русская религиозная философия.

Флоренский писал:

> По некоторым причинам я мог ознакомиться с немногими из Ваших произведений; но достаточно было прочесть хотя бы одну заметку, чтобы, не входя в оценку Ваших дарований, сказать: «Вот человек единственный и, вероятно, непонимаемый; вот настоящий гений, гений от рождения, но совсем неполированный и, по-видимому, над собой не работающий, человек, который творит новое, подготовляет скачок во всем миросозерцании и сам того не подозревает, творит так же стихийно, как течет река».
>
> <…>
>
> …Вы, неизъяснимым, вероятно, и для Вас способом, постигаете реальную данность в *себе Мощи,* Uhrgrund-а (= Ungrund-у) Бёме, Бога-Отца. Вы в этом смысле как бы концентрированный Тютчев,
>
> > и бездна Вам обнажена
> > С своими страхами и мглами,
> > нет преград меж ней и Вами…
>
> Я не знаю Вас как личность, не знаю даже имени Вашего, но могу все-таки не колеблясь высказать мысль, что Вы пророк в существенном смысле, т. к. Вы постигаете То, что оформливается Логосом, первобытную Мощь. <…> Вот это Ваше проникновение в «густеющую ночь» [сравн. со звуками виолончели, которые тоже хорошо символизируют эту темную первооснову] и дает мне основание для удивления перед Вами, хотя я сознаю, что не могу достаточно понимать Ваши произведения.
>
> Мне кажется, что Вы не философ, ибо философия есть система и форма прежде всего. Однако для меня нет сомнений, что новые данные, открытые Вами в тайниках быта и духа, найдет своего формовщика; не знаю через 50, через 100 лет, но это случится рано или поздно,

> подобно тому, как Бёме истолкован Шеллингом, Баадером и отчасти Гегелем в системе. Пока этого не будет, Вы, в своем существе, не будете вполне понятны почти никому; рассуждать с Вами нельзя, т. к. Вас можно и должно слушать только; те же, которые рассуждают, ухватывают внешний облик и говорят не о Вашем, как таковом, а о случайной форме писаний; собственного образа у писаний Ваших, нет, они безобразны, как и то, что они выражают. Но под разрозненными заметками скрывается громадный материал, запас новых, непосредственных данных для выработки мировоззрения, данных, имеющих нисколько не меньшее значение, чем вновь открываемые факты в области естествознания [С. 10–11].

Студент-первокурсник с удивительной прозорливостью оценил значение Розанова-мыслителя, увидел в нем даже «пророка в существенном смысле» — роль, на которую тот претендовал в своих мировоззренческих декларациях. При этом, однако, он не смог оценить новаторски-экзистенциальный метод философствования Розанова, берущий свое начало от гениев внесистемной мысли XIX столетия — С. Кьеркегора, Ф. Ницше и Ф. Достоевского, с этических позиций выступивших против рационализма, господствовавшего в европейской философии от Декарта до Гегеля.

В свою очередь Розанов, считавший себя прозорливцем-интуитивистом, прочитав далеко неординарное письмо новоявленного корреспондента, не почувствовал, с кем имеет дело. Масштаб личности Флоренского, его незаурядные интеллектуальный уровень и образованность, открылись ему гораздо позже — по выходе в свет в 1908 г. журнального варианта «Столпа и утверждения истины». Но в 1903 году Розанов, сообщив с присущей ему трикстерской «скромностью»: «и я *иногда* чувствую, что „недаром послал меня Бог“» [С. 194], отказался, сославшись на усталость и занятость, вступать в переписку с незнакомым молодым человеком:

> Все так *лично* в Вашем письме; в «утешение» могу сказать только, что получаю и письма столь резкие и презрительные, как редко «смертному» удается. <…> я <…> устал: так много печатаю, что давно отказался от частных писем. Но не скрою, что письмо Ваше мне было отрадно получить, и я попросту и без ломаний жму Вашу руку и целую Вас [С. 194].

Столь обескураживающий ответ Розанова,

> надо думать, разочаровал и обидел Флоренского, — он отступил, и переписка возобновилась (теперь уже по инициативе Розанова) только в конце 1908 г. К этому моменту жизнь Флоренского была уже прочно связана с Церковью и СПб. — ой Духовной Академией,

— и он уже не ожидал услышать от него «последних истин», а, обретя мировоззренческую самостоятельность, стремился к диалогу, в котором выступал как не менее чем Розанов самобытно мыслящий его оппонент.

> Первое обстоятельное письмо от Розанова, которое Флоренский получил после пятилетнего перерыва в ноябре 1908 г., было посвящено Христу. В это время Розанов позиционировал себя как яростного христоборца, за что его некоторые называли «русским Ницше». В глазах Розанова Христос был «содомитом»; более того — самим Люцифером, ближайшим к Богу ангелом, который сам «захотел стать Богом» [БОНЕЦКАЯ (I)].

Свое письмо Розанов начинает с сообщения, что читает, мол, книгу Флоренского[301], которого сначала характеризует как «одушевленного истиною» человека, а в конце письма жестко осаживает своей негативной оценкой прочитанного: «белиберда есть все Ваши старания и, извините, — Ваша книга».:

> Дорогой Флоренский! Читаю Вашу книгу. Очень нравится *по упорству* Вашему, по *старанию:* тут что-то армянское. Русская рассыпчатость такой «долбни» (в хорошем смысле) не выдержит. У нас и капиталы рассыпаются, и диссертации не кончаются. Но Вы свою кончите.
>
> И вот мне захотелось попросить такого трудолюбивого, *так одушевленного истиною* человека: разрешите же Вы мою тоску многих лет, мое VT, будьте мне Kantor'ом[302]: как существуют в христианстве и оставляют христиан, и именно *величайших* из них, *настоящих,* детоубийства, в *комплексе* сопутствующих обстоятельств, словом, *по-научному,* а не «с кондачка» («злоупотребление», «нерадение», «временная слепота» и проч.: всего этого я не приму). Если Вы мне это разъясните, *как Кантор,* √2, то я признаю Христа Сыном

Божиим. Без этого для меня все, не только Аф<анасий> Великий, но и Ап. Павел и Сам — просто содомиты *{Бессемейное* зачатие («А» Евангелия) есть именно и только зачатие в онанистических восторгах, или зачатие в урнингах и урнингами [303]} (√2 пола) и больше ничего: и я ко всему христианству, ко всей церкви просто не имею даже любопытства. «Черт с ними и с ним» — вот и все. И тут Вы меня добренькими старичками не надуете: «тот подал хлебца», «этот изрек словцо». Да черт с ними со «словцами» и с «хлебцами», если *трансцендентно* от всех именно Серафимов и Амвросиев детей новорожденных в чанах топили и на собственной пуповине матери удавливали. И неужели Вы, поняв Kantor'a, не понимаете, что это в связи с содомско-бессеменным зачатием, и с Голгофой, и с Вашим Гефсиманским садом, который мне представляется не лучше леса Бабы-Яги.

Ну их всех к черту.

И всё к черту.

Плюю на всю эту их гадость, и «сады» и «кресты», и «воскресение вдовы Наинской»: на весь этот *фальшивый банк,* забравший наши денежки (= наши сердца, нашу совесть) и пустивший их по ветру (= охлаждение мира, порочность мира).

«Троичность»… О, Боже: да ведь есть Deus-Solo: Pater omnium cujusque {Я есмь Бог. Отче всех и каждого (лат.)}. Но пришел Он и потребовалось «Дву-Троние», как Петру и Иоанну при Софье. И началась казуистика Афанасия и Credo quia absurdum {Верую, ибо невероятны (лат.)} Тертуллиана, над которым Вы так умиленно стараетесь. Боже, до чего все это глупо и просто: пришел Некто и сказал: «Я *тоже* Бог»… Ужаснулись (распятие), пошатнулись (ап. Павел), укрепились (Афанасий): и успокоились на песенке. Когда правдив и логичен, конечно, только первоначальный испуг.

Арий не договорил дела: не «opoiouaios» {Подобосущный (греч.), а «Ангел, который был ближе всех к Богу, и захотел стать Богом», что при Еве не удалось, а при простодушных «пастухах и плотниках» удалось. Вот разгадка всего, и полная, дальше которой нечего разгадывать. Но с этой точки зрения Вы видите, какая белиберда есть все Ваши старания и, извините, — Ваша книга.

Не понимаю: не считаете же Вы меня идиотом; а

если не считаете — *должны* мне ответить; в полете Вашей фантазии или мысли должны *как через убитого* (= побежденного) переступить через Розанова. Сделайте это в письме или печатно, *буду ужасно благодарен* [С. 195–196].

В своем ответном письме от 21 декабря 1908 г. Флоренский возобновляет свою переписку с Розановым. Игнорирую провокационно-трикстерскую по форме тональность письма своего корреспондента, он в уважительной форме, но при этом жестко и аргументировано, выступил с опровержением его антихристианских тезисов. Особенно примечательна — в силу своей нестандартности, позиция, занятая Флоренским в вопросе о «содомизме»:

> Весьма тронут Вашею любезностью взяться за мою книжечку. А если она Вас задела, то я доволен вдвойне. Не стану скрывать от Вас, что у Вас я учился и учусь весьма многому. Но не скрою и того, что несмотря на все мое глубокое уважение к Вам, несмотря на мою личную любовь к Вам, Вы враг мне, и я Вам. Посчитаться с Вами необходимо. И если Вы шлете мне вызов, то я принимаю его.
>
> <…>
>
> Даже если я признаю целиком все Ваши рассуждения, то Вы ничего не говорите против меня, а лишь высказываете самостоятельную мысль. Однако выкладок Ваших я не признаю.
>
> Но я прекрасно понимаю затаенный смысл Ваших слов. Вы хотите *запугать* словом «содомизм». Напрасно, Василий Васильевич! Если человек с *мясом* вырывает из себя рассудок, то, право, после этого Ваши «буки» только забавны. Вы знаете чего *мне* (воспитанному на математическом мышлении и всосавшему с молоком матери научную строгость), чего *мне* стоило сказать: Credo quia absurdum {Верую, ибо абсурдно (лат.)}. И, после этого, я совершенно спокойно отвечаю Вам: «Содомизм так содомизм. Не запугаете».
>
> <…>
>
> Если Вы *просто* отрицаете Христа, то, м. б., Сам Он придет к Вам на помощь. Но если Вы не знаете ни беззаветного отречения, ни беззаветной любви, то Вы «прогоркли» и не увидите спасения. Если Христос Сын Божий, то Вы не смеете торговаться с Ним, должны признать при *всяких* условиях, должны *без* доказательств

перескочить чрез «урнингов», столь Вас смущающих, отказаться от своего недоброжелательства к «бессеменности». Если же Христос не Сын Божий, то Вам не должно сдаваться *ни при* каких условиях, хотя бы была уничтожена в Вашем сознании боязнь бессеменности и проч. Что делаете — делаете скорее, но *без* самохранения, без расчетов. *Этого* я безусловно не принимаю. Если Христос, то нет жертвы, которой не должно было бы принести Ему. Если Христос не Христос, то нет жертвы, которую следовало бы принести Ему. И если бы я Вам *все* разъяснил, что Вы спрашиваете с меня, то и тогда Вы не имеете права сдаваться пред антихристом.

Однако, меня удивляет то, что *Вы* так настаиваете на этом пункте. <…> я не верю или почти не верю Вашей искренности, когда Вы ужасаетесь содомизму. Не Вы ли жалуетесь чуть не каждодневно на стесненность половой жизни? Не Вы ли высказываетесь, что чем больше тем лучше; что должно соединяться где угодно; когда угодно, с кем угодно? Не Вы ли чуть ни прямо призывали к кровосмешению и даже к скотоложеству? Поверьте, что я говорю вовсе не для осуждения. Я только спрашиваю, какое основание и какое право имеете Вы хулить содомизм (действительный или мнимый увидим далее). Вы говорите тоном тяжкого осуждения: «христианство содомично». А должны были бы радоваться: «Вот, мол, новый тип (помимо, напр., скотоложества) полового общения, новая разновидность мистики плоти». Право же, я не верю искренности *Вашего* возмущения, подозреваю за ним совсем иную действующую причину, нерасположение ко Христу, лично к Нему, а затем и ко всему, что с Ним связано. Не потому Вы отталкиваетесь от христианства, что считаете его содомичным, а потому осуждаете содомизм, что подозреваете его в христианстве, христианство же не любите. Христианство же не любите, ибо оно требует самоотвержения, а Вы хуже огня боитесь всякой трагедии, всякого движения. Вы живете *только* настоящим. Вы хотите мыслить мир статически, перенося на него атрибут Вечности. Вы хотите боготворить мир. Христианство не дает Вам сделать этого, вот Вы раздражены на христианство и затем на содомизм. Я глубоко убежден, что будь Вы убеждены в том Богохульстве, которое Вы написали мне о Господе, Вы нисколько не отталкивались бы от Христа,

и от ап. Павла, и от Афанасия В. Но Вы сами себе не верите.

Содомизм есть явление столь же присущее человечеству, как и половое влечение. Содомизм коренится в человеческой природе гораздо глубже, нежели это (часто) полагают, хотя выражен он бывает нередко едва заметным для неопытного наблюдения полутонами.

Я не стану решать вопроса, что это: поврежденность ли природы человеческой, или нормальное явление, но я безусловно убежден в универсальности содомии. Во все времена и у всех народов она была весьма распространена и, самое характерное, всегда и везде считалась особого рода утонченностью, «духовностью», чем-то высшим, благородным или, во всяком случае, вполне дозволенным и, часто, рекомендуемым.

Я не понимаю, многоуважаемый Василий Васильевич, как Вы, при Вашем обостренном зрении в этой области, не видите вещей столь бросающихся в глаза. Неужели Вы не чувствуете (Вы!), что весь эллинизм есть содомический цветок, не говоря уже о восточных культурах! Античная философия была философией *не* индивида, и *не* семьи, и *не* народа, а философией эзотерического *кружка,* «школы», причем строение этой философской ячейки было содомическое, а педерастия являлась одним из главных воспитательных средств. Чтобы не видеть этого, надо ослепнуть. Недаром *Лукиан* Самосатский, этот последний отпрыск античной культуры, как нельзя более метко определил сущность античного философствования, как содомию, и содомию, как почву для философствования: «Львы не совокупляются со львами (т. е. у них нет содомии), потому что они не философствуют».

Посмотрите теперь, кто высказался против этого общечеловеческого явления, кто стал мыслить *противоестественно.* Во-первых, *Египет* (обратите внимание, что египетский язык по новейшим исследованиям считается *семитским,* а египетская культура весьма сближается с еврейской; в Египте же и обрезание); во-вторых, *Библия* и, в-третьих, *христианство.* Или, б. м., сперва Библия, потом Египет, потом христианство, не знаю точно. Упомянутые три культуры теснейше связаны между собою. И они, совокупно, осудили содомию, тогда как весь остальной

мир практиковал и практикует содомию повсюдно и, главное, с сознанием нормальности, допустимости ее. Христианство высказалось против содомии, *мощно* задержало ее, парализовало, изгнало. Но т. к. христианство в этом своем стремлении является силою, идущею против общечеловеческой потребности («противоестественно»), то оно не могло окончательно и бесповоротно истребить ее. Однако, практически, можно сказать, что в христианских странах содомии *нет.* Поскольку есть христианство, постольку нет содомии (православное общество: крестьянство, духовенство, купечество). Напротив, когда выступают наружу антихристианские воззрения, тогда расцветает и содомия (Возрождение, наша эпоха). Содомия есть явное не-христианское начало, *врывающееся* в ограду церковную.

Из содомии Вы выводите детоубийство и считаете последнее собственно христианским явлением. Но ведь это абсурд, Василий Васильевич! Поверьте, *я не понимаю,* как можно говорить подобные нелепости. Неужели Вы в самом деле так увлекаетесь собственными схемами, что совершенно перестаете видеть исторические данные? Я вовсе не отрицаю детоубийства в среде христиан. Готов даже признать его более напряженным, нежели оно считается возможным. Не отрицаю детоубийства ни метафорического (нерождения детей, хотя тогда «детоубийцею» оказывается всякий, кто только не совокупляется всякий раз, когда на это есть чисто физическая возможность), ни буквального.

Но я признаю детоубийство в христианстве, как раз с тем же внутренним отрицанием его, как и содомию. Детоубийство есть явление универсальное, узаконенное религиею, моралью и философией, не говоря уже о *праве* всей древности, и у человека, сколько-нибудь знакомого с древнею жизнью, да и вообще с внехристианской жизнью волос становится дыбом на голове при воспоминании об ужасах детоубийства, которое, как эпидемия, царило над миром.

<…>

Христианству пришлось выдержать страшную войну из-за родившихся и рождающихся младенцев, ибо только христианство стало видеть в ребенке не «часть матернего чрева», а самоценную личность. Только при Юстиниане, если не ошибаюсь, было уничтожено patema potestas

выкидывать ребенка. Только христианство осудило производство выкидыша. А если так, то детоубийство в среде христиан есть такое же христианское явление, как кража и убийство. Почему Вы не считаете воровство специально христианским явлением? И опять-таки обращаю Ваше внимание на духовенство. Потому-то оно и многочадно, что у него безусловно нет «детоубийства» ни метафорического, ни буквального.

Итак, Ваше утверждение о содомичности христианства и о вытекающем из этой содомичности детоубийстве сплошная иллюзия. Но, за всем тем, на мне лежит обязанность не только констатировать иллюзорность Вашего утверждения, но и объяснить возникновение иллюзии. Ведь иллюзия, как иллюзия, все-таки факт и, следовательно, Вы правы, требуя объяснения этого факта. Но, дорогой Василий Васильевич, из того напора, с которым Вы требуете объяснения, я неизбежно заключаю, что Вы даете мне право говорить откровенно. Я и говорю так.

Что такое христианство в своем отношении к полу? Есть ли оно просто стихия пола (+2), или отрицательная стихия пола (-2), или нечто иррациональное, с точки зрения пола и его отрицания, но имеющее *собственную,* самостоятельную реальность и силу, нечто стоящее выше +2 и -2, т. е. √2? Т. к. Вы доказали, что христианство не +2, а я доказал, что оно не -2, то остается третья возможность, что оно 2. Оно подымается выше категории пола, берете ли Вы его с + или с —, открывает *новый* мир, где нет «ни мужеский пол, ни женский», равно как нет и «урнингов», а есть новая жизнь и новая тварь. Да, христианство *бессеменно,* но не в том смысле, что оно + семя заменяет семенем, а в том, что оно подымается *над* семенем, открывает в человеке такую точку, до которой уже не досягает семейность. Неужели Вы никогда не задыхались от созерцания этой мировой сексуальности? Я не хулю ее. Но если нет ни одного места, не облитого семенем, то ведь *задохнуться* можно. Христос, Господь и Бог, дает забыть о «Ваших» категориях мировосприятия, позволяет видеть мир не в свете +2 или -2, a sub specie aetemitatis et sanctitatis {С точки зрения вечности и святости (лат.)}. Во Христе получаем сладость ангельского бытия. Вы не понимаете того, что мы можем отдохнуть «на груди Христа, у ног Христа» от «Ваших» тем. Он не спросит Вас, содомит ли Вы или что иное, а

просто скажет: «Забудь, на минуту забудь обо всем плотяном, посмотри на лазурь, где нет ничего этого». Смотрите, Василий Васильевич, как бы Вам не было в аду такого наказания: посадят Вас в комнату, где со всех сторон будут торчать фаллы, где только и будет действительности, что под углом зрения пола. И восплачите Вы ко Христу, которого оскорбляете. Замучаетесь, стошнит Вас. Будете простирать руки, чтобы идти на какие угодно муки, лишь бы не видеть всего под углом зрения пола, и тщетно будет Ваше отчаяние: «Где сокровище Ваше, там и сердце Ваше будет» [С. 11–17].

Но Христос ($\sqrt{2}$) все же в мире. Как же его понимают те, кто не хочет подняться над ± 2? Они пытаются распластать $\sqrt{2}$ на плоскости ± 2, а это невозможно. Тогда неизбежно начинается *беснование.* Ангельская чистота для беса всегда притягательна. Но бес не только не очищается, но разжигается еще хуже. Если *бес* «половой», он видит в святости содомизм. Если бес «содомичный», он видит в святости половую грязь. <… > Скажу Вам прямо. Ваше противление Христу (Которого Вы понимаете, конечно, лучше нежели я, вследствие чего Ваше отрицание не есть отрицание каких-нибудь социал-демократов, а гораздо злокачественнее) вселяет в Вас бес. Вы притягиваетесь к христианству, вожделеете его, но притягиваетесь содомически. *Свой* содомизм в отношении к святыням Вы проектируете на эти святыни. А между тем стоит Вам отказаться от самоутверждения, сказать Христу без всяких условий, смиренно: «Господь мой и Бог мой!» как иллюзия исчезнет мгновенно. Вот Вам и объяснение 2.

Василий Васильевич! Я знаю, что я, еще мальчишка, пишу Вам, почти <sic!> гениальному <разрядка моя — *М.У*> писателю, непозволительные дерзости с точки зрения общественной. Но поверьте, что мое горячее уважение к Вам вынуждает к тому. Не сердитесь на меня. Если же я в чем ошибаюсь, то я охотно соглашусь с Вами, когда Вы мне покажете ошибку [С. 11–17].

Итак, Флоренский, встав на защиту Христа, доказывает, что христианство по сути своей не содомично, ибо возносит человека над полом: «Во Христе получаем сладость ангельского бытия» [С. 16]. С другой стороны, в глазах Флоренского содомия как форма сексуальности универсальна, «общечеловечна». Более того, для

Флоренского «эллинизм» — его духовная родина — «есть содомический цветок», а «сущность античного философствования» есть «содомия», она же, в свою очередь, — «почва для философствования» [С. 13]. Таким образом, защита Христа в письме Флоренского идет рука об руку с апологией содомии, что, несомненно, является нонсенсом для православного мыслителя. Даже в наше время, когда столько общественного внимания уделяется правам сексуальных меньшинств, такого рода подход совершенно не приемлем для исторического христианства!

Не менее одиозным является нивелирование в философских конструкциях Флоренского иудейской «закваски» Нового Завета. В антиномической паре «Афины и Иерусалим» Флоренский однозначно отдает предпочтение античной философии и языческому эллинизму в целом. Напомним, что:

> «Афины и Иерусалим» — название итогового философского труда одного из крупнейших мыслителей Серебряного века Льва Шестова, основная тема которого — антиномичность знания и веры, противостояние двух истоков европейской культуры — эллинского и библейского. Опираясь на тексты Священного Писания, опыт библейских героев Авраама, Моисея, Иова, обращаясь к творчеству Ницше, Кьеркегора, Паскаля, Достоевского, Шестов стремится показать, что истина не может быть добыта путем логического умозаключения, а обретается только личной верой: «В границах чистого разума можно построить науку, высокую мораль, даже религию — но нельзя найти Бога». В центре внимания Шестова — история грехопадения человеческого рода, понятого как результат испуга людей перед ничто, этот страх нашептывает разум, внушающий человеку недоверие к божественной свободе и желающий встать на место Бога. Знание, источник грехопадения, преодолевается благой вестью о Едином, ничем не обусловленном Боге, стоящим над принципами разума и требующим от человека безусловного подчинения. Только вера, понимаемая как «новое измерение мышления», побеждающая смерть творческая сила открывают человеку путь к Богу. Шестов не считает философию наукой, он сторонник веросознания — философии, основанной на откровении Священного Писания; следуя за верой, философия должна вести человека за пределы рациональной метафизики, где

царит Необходимость, в сферу Свободы [НФЭ].

Если у агностика Шестова философский Бог — это чистый Произвол (Случай)[304], то Бог «православного» мыслителя Флоренского — это «непостижимый, при этом „злой-презлой“ Демиург», он же некий «Высший Разум». В этом отношении Флоренский, с позиций ортодоксального богословия — явный гностик-маркионист, чьи взгляды эволюционировали от христианского антииудаизма до расового антисемитизма [305], а с культурологической точки зрения — выразитель манихейско-гностической идеологии, всегда являвшейся, — см. [ЯКОВ-МУЗ], одним из культурных кодов русской цивилизации.

По определению Бердяева, представляющимся нам вполне правомерным, Флоренский «был утонченный реакционер» [БЕРДЯЕВ (III). С. 161].

> Сам Флоренский характеризовал себя как средневекового человека. Он восхищался замкнутым и иерархическим образом мира Средневековья и открыто признавал себя его сторонником[306]. Флоренский определял тип средневековой культуры с помощью понятий объективности, коллективизма, конкретности, цельности, синтетического видения и реализма. Данному типу противостоит тип западной ренессансной культуры. Признаками его служат субъективизм, индивидуализм, абстрактность, аналитичность, сенсуализм и иллюзионизм, раздробленность, атомизация — и, наконец, нигилизм и саморазрушение. Ренессанс и гуманизм в глазах Флоренского означают распад Божественного порядка во Вселенной и одновременно грехопадение западной культуры.
>
> «Возрожденское мирочувствие», согласно Флоренскому, помещает человека «в онтологическую пустоту» и тем самым обрекает его на пассивность: «<…> в этой пассивности образ мира, равно как и сам человек, распадается и рассыпается на взаимно исключающие точки-мгновения. Таково его действие по его сути».
>
> <…> Флоренский был убежден в том, что «обездушенная цивилизация» Нового времени исчерпала себя и близок день, когда порабощенный человек «свергнет иго возрожденской цивилизации»: тогда начнется новое Средневековье, т. е. эпоха новой цельной культуры. Прообразом этой «культуры другого типа», «первые зародыши» которой уже можно наблюдать,

станет Россия; однако, согласно Флоренскому, сам он рассматривает «свою жизненную задачу <…> как проложение путей к будущему цельному мировоззрению».

Флоренский был платоником и страстным критиком Канта. Флоренский называл реализмом платоновскую философию, укорененную еще в магически-религиозном миропонимании, — реализмом, ибо она указывает человеку, каким образом он может стать причастным миру идей — реальности в собственном смысле. Напротив, Кант (которого Флоренский наделяет бранным прозвищем «столп злобы богопротивныя») ставит во главу угла автономный разум человека, заявляя, что «не Истина определяет наше сознание, а сознание определяет Истину».

<…> Вот что говорится в лекции «Культ и философия», прочитанной в мае 1918 г.:

«Нет системы более уклончиво-скользкой, более „лицемерной“ и более „лукавой“, нежели философия Канта. <…> Вся она соткана <…> из загадочных улыбок и двусмысленных пролезаний между да и нет. Ни один термин не дает чистого тона, но все — завывание. Кантовская система есть воистину система гениальная — гениальнейшее, что было, и есть, и будет… по части лукавства. Кант — великий лукавец».

<…>…в своей философии имени и числа Флоренский является представителем радикального реализма, отрицающим номинализм Нового времени или чисто арифметический подход: слова, имена, числа суть не просто условные обозначения, а символы, откровения высшей, сгущенной реальности, т. е. сущности, и одновременно — выражения ее энергии. Благодаря этому через них осуществляются мистические опыты и магические действия. В имени действует само именуемое, — поскольку в нем присутствует энергия именуемого[307]. «Мощное слово» или магическое число обладают непосредственно действующей силой, которую человек может использовать (вспомним о заклинательных формулах и колдовских заговорах, счастливых и несчастливых числах или о «принуждении Бога»). Флоренский был также убежден в том, что сущностные признаки и энергии, содержащиеся в человеческих именах в особенно концентрированном

виде, кладут отпечаток на их носителей и предопределяют их жизнь. Имя, следовательно, это судьба человека. Одновременно имя является тем мистическим корнем, посредством которого человек связан с иными мирами.

Магия[308] для Флоренского — это «живое общение» человека с живой действительностью (в противоположность науке, занимающейся нанизыванием понятий)[309] [ХАГЕМЕЙСТЕР].

При этом Флоренский убежден, что

> черная магия всех видов, чернокнижие, весь темный оккультизм, все это всегда шло с Востока, и именно от *семитов*. Вавилон, еврейство, сабеизм и т. д. вот носители чернокнижия. Затем масонство и современные оккультные ложи темного направления — это опять на почве жидовской мании, опять порождение иудаизма. «Греция» (как культурное начало) прекрасный юноша, и около него нашептывает и вертится пауком и опутывает паутиною колдун иудаизм. А Греция это мы, в нашем лучшем, это наша душа. Все наше благородное сознательно перековывается этими колдунами в мерзость: чувство тела в похабство, красота в оперетку и кафешантан, свободолюбие в революцию, чувство мировой жизни в материализм, нравственные порывы в безбожный анархизм [С. 151].

По-видимому, Флоренский, будучи, по его собственным словам, человеком очень осторожным и скрытным — в отличие от Розанова, которому он пенял за мирское тщеславие:

> Вы стремитесь кричать обо всем всему миру, а я молчал, молчу и буду молчать, до смерти. И своей скорби не скажу я ни Вам, ни кому другому, не потому, чтобы я боялся или скрывал, а потому, что она не высказывается в словах, а высказывается в таких движениях, которых другие и не замечают [С. 18],

— почувствовал в Розанове, если не единомышленника, то во многом родственную душу:

> Дорогой Василий Васильевич! Мне думается, что, в сущности, единственное интересное, в мире это душа человеческая. Показывать душу это значит, чему-нибудь

научить другого. И еще думается, что в чем другом, а в этой *эмпирии,* в этом стремлении к изучению *опыта* мы с Вами вполне сходимся [С. 24].

Что в сугубо интеллектуальном плане

> притягивало Флоренского к Розанову, лучше всего дает понять, наверное, один его отзыв на студенческое сочинение, где он мимоходом, как это случается, определяет главное направление русской философии, и, в частности, А. С. Хомякова, как искание «конкретных форм для воплощения абсолютного начала жизни». Розанов был средоточием этих форм. Ни в XIX веке, ни после не было в русской культуре или в какой-либо другой человека, до такой степени способного видеть абсолютное в текущем — в самом непосредственном, сиюминутном, непроизвольном и наглядном. В мусоре, в чем-то, кажется, безнадежно заброшенном и ничтожном, у него просыпалась мировая жизнь [П. А. Фл.-petcon. С. 487].

С точки зрения *интимности,* которая характеризует переписку двух этих совершенно разных по характеру и отношению к жизни людей, не исключено, что Флоренский начал откровенничать с Розановым еще и потому, что ему больше некому высказать переполнявшее его архаическое, сумеречное знание и свой метод его постижения:

> Видеть в иррациональности рациональность и в рациональности иррациональность всегда было темою моей мысли и всей жизни. Или, иначе, я всегда жил тем, что старался соединить в что-то невиданное рациональность и иррациональность, конечность и бесконечность. Эта тенденция (грибы цветы, вода воздух) нашла себе уже решительный выход в «Столпе». Идея антиномии, проходящая чрез всю работу красною нитью есть, кажется, самая точная характеристика моей души: *сладость противоречия!*
>
> <…> В одной сфере я говорю о семени и крови; в другой о законе достаточного основания и законе тождества; в третей о прогрессизме и консерватизме; в четвертой о вкусе грибов и ключевой воды и т. д. и т. д. Но как бы я ни говорил, основная тема остается одна и та же. Это, именно, антиномия бесконечности и конечности. Вот почему *догмат,* как соединяющий ту и

другую в «умной» схеме, и *таинство,* соединяющее ту и другую в действенном символе, для меня являются главными, чтобы не скатать «единственными», предметами размышлений. Как соединяется несоединимое? И опять, откуда бы я ни исходил (а исхожу я из тысячи уголков мировоззрения) я наталкиваюсь на Одного и Того же, на Соединившего Конечность и Бесконечность. У меня интересы очень разносторонни, но все сводится к одному центру. Вы не можете понять, до какой степени вся структура моей души держится на Христе. Он для меня оказывается постоянно всем во всем, «оказывается», потому что я иногда пытался уйти от него и погулять на свободе, но приходил к Нему же.

Если бы Христа не было, Его надо было бы, необходимо было бы сочинить [С. 24–25].

Для корректной оценки характера приватной дискуссии этих двух мыслителей о содомии = гомоэротизме = гомосексуализме необходимо принимать также во внимание особенности психофизического склада личности Павла Флоренского.

В письме Розанову от 19 апреля 1909 г. Флоренский характеризует свое мироощущение — в его определении «жизненную тенденцию», следующим образом:

Долго вглядываясь в себя, я наконец нашел свою тенденцию. Сказать если несколько образно, это будет «античная школа». *Вы* окрестите это именем «S». Имя это верно лишь в очень условном смысле, но пусть, называйте как хотите. Сущность же дела в тесном, до конца связанном чувствами, интересами, научными и жизненными задачами, влюбленностью взаимною и т. д. и т. д. кружке, замкнувшемся в себя и воспитывающем как своих членов, так и вновь входящих. С тех пор как я помню себя (а помню себя я годов с двух, если не раньше) эта идея, эта задача, эта тенденция к высшим человеческим отношениям живет во мне, бьется с каждым биением сердца; ею я дышу, ею питаюсь, она так прочно сидит во всем моем организме, в душе и в теле, что извлечь ее значит убить меня, даже разложить меня на атомы, ибо с каждым атомом моего существа растворена эта органическая потребность. Символически она выражается в греческой скульптуре и еще в музыке Бетховена. Я не знаю, «нравственно» или

«безнравственно» все это. Скажу по совести, что я глубоко и безнадежно равнодушен к *оценке* этих стремлений. Но я знаю, что и мне и людям *нужно* это, нужно для всего воспитания, для науки, для ясности духа, для всей жизни, и что этого нет. С Богом я могу говорить об этом, готов давать ему ответ. А на людские оценки в данном случае, вульгарно выражаясь, «наплевать»[310].

Тут и начинается моя «печаль». Если бы я хотел удовлетворения чувственности, ее сколько угодно можно получить. Но этого, высшего (хотя, несомненно, стоящего в теснейшей связи с полом и с телом и потому вовсе не сверх-полового, а лишь верх-полового), этого высшего нет. Моя «печаль» от того, что я не только убежден в необходимости этого, но и в *невозможности.* Это земное подобие безусловного, откровение в людях божественного порядка невозможно в силу человеческой природы. Если бы оно осуществилось, то люди поднялись бы до такого пламенения, до такого высокого подъема всех сил, до такого прилива творчества, что не выдержали бы восторга. Но они этого достигнуть и не могут, потому что с этим эросом неизбежно связана и тень его, чувственность. Я не вижу в ней, самой по себе, особой беды, или особого греха, когда она является тою черноземною почвой, на которой расцветают благоуханные цветы эроса. Но беда в том, что чувственность, будучи удовлетворяема, губит эрос, а будучи не удовлетворяема доводит до психического расстройства и еще хуже губит эрос. И так, и иначе эроса не спасешь.

<…> Заветная тенденция души и тела оказывается для меня невозможною. А т. к. все земное для меня получает вкус от *этой* тенденции, то земное, как священное, как пронизанное трепетом, оказывается невозможным. У меня подрезана связь с жизнью; я монах, и монах, который решительно заточен в монастыре. Я признаю и браком то и другое, но это все как земное на земле, а хотелось бы на земле небесного. Да, я внутренне отказываюсь от эроса для Бога. Но тем самым я умираю. Мне сладко умирать, я всегда радуюсь. Но невозможно не быть *как бы* печальным, когда истекаешь кровью. Я не печален, а мне всегда больно и, кроме того, я «бескровен» Говоря по правде, у меня в жилах не кровь, а *вино,* и чтобы быть трезвым, я должен

не нашатырного спирта копить, а выпустить из себя запас внутреннего вина, что я и делаю. [С. 20–21].

С точки зрения психиатрии подобного рода откровения свидетельствуют о глубокой психической травме, компенсировать которую, по мнению исследователей этого вопроса, отчасти помог Флоренскому его интимный корреспондент Василий Розанов.

> Если Флоренский, встретившийся в 1908 г. лицом к лицу с Розановым-христоборцем, Розановым-богохульником, с годами, мало-помалу направил его на спасительный путь[311] — то и Розанову принадлежит заслуга спасения Флоренского. В 1908–1909 гг. Флоренский, под влиянием сектантских идей Мережковского, а также идеолога содомии Вяч. Иванова (которого Флоренский в высшей степени ценил), идентифицировал себя как «эллина», а «особую тенденцию своей жизни» опознавал в выдуманной им содомической «античной школе», практикующей «высшие человеческие отношения» на манер представленных в платоновских диалогах.
>
> <…> И именно Розанов-«аналитик» объяснил Флоренскому, что его мечтания об «истинной близости людей» суть в действительности «жажда <…> супружеской связи, связи сопряжений» [БОНЕЦКАЯ (I)].

28 апреля 1910 г. Розанов писал Флоренскому в ответ на его душевные излияния:

> И теперь я думаю, что Вы боретесь и одолеваете, и не можете одолеть свою холодность, свое «безразличие». Отсюда Ваша тоска и буря: «Что делать с *я*». Везде «я», все «я». Мне кажется, истинно счастливым может б. человек только без «я»: или с «я», переходящим в «ты, милый», «вы, они — милые». Но тут дьявольский Ваш возраст: помню по себе, что между 17–26 годами для меня просто не было мира вне «я». «Я» все заслонило, все закрыло. Напор внутренних сил? Старость — полубессильная — как и испытания в жизни (Вами несправедливо презираемый «возраст») открывают совершенно новые перспективы, новые психические возможности: «я» становится вдруг, через *перелом* какой-то, абсолютно неинтересным, не любопытным, не дорогим; и пробуждаются или интерес к вещам (наукообразный ум) или (лучше бы) бесполезный

интерес к людям, чаще всего — через родство, или через поэтическое восхищение образом человека, ситуацией человека («музыка» — эстетика). Тут Вы просто мало жили и слишком замкнуто, и… думаю, довольно все-таки счастливо. Вам бы, при специальных Ваших муках, нужно «потереться плечом» (ближе узнать) такую породу человека, как моя Варя: она и еще ее *мать* (для меня то же, что для Вас старец Исидор) — суть самые благородные, мною виденные, куски породы человеческой по какому-то спокойному, но вместе полному (абсолютному, *во всех видах)* отсутствию эгоизма, и по жизни, до того вобравшей в себя интерес или, лучше, *горячность, теплоту* к чужой жизни, к чужому лицу, что эта «чужая жизнь» вполне стала *их жизнью.* Это что-то удивительное в *тонкости* черт и оттенков, в чем (тонкость) и состоит вся суть. Я в 37 л. до того был поражен зрелищем этого не виданным совсем никогда, что…. «взял вот и женился». Мне казалось невозможным существовать духовно вне их 2-х: «Лучше умереть, чем без них». Вы ищете руководства, авторитета: если *моральных* — то вот так или иначе, с Варей или *подобным* (найдете ли?) человеком «потереться бы плечом к плечу» (познакомиться, сдружиться). Лично я «всей суммой духа» обязан им 2-м: только меня «качает», а они никогда не шелохнулись. Не по бесчувствию, а «по доброте породы».

Тут я в жене своей (да и в матери ее) наблюдал такие вещи (именно по тонкости), что если бы рассказать все с мастерством Толстого — вышла бы какая-то огромная сияющая, до последней степени трогательная эпопея. Все Лизы Калитины, Наташи, Татьяны — просто никуда не годятся. Тут не увлечение *мужа,* а объективное наблюдение. Терпение, скромность, «взятие креста на себя» для другого… не умею сказать: все — удивительно, удивительно; тут — такая вера в Бога и особенно самая-то эта вера такая молчаливая, «про себя», такое прибегание к Нему, и иногда в таких полусловах… Но не умею говорить. Бог дал мне это увидеть, и довольно.

Просмотрев это много лет, — мне кажется до того жалким все, что пишется о религии, о вере, об отношении к Богу: скучным, жалким, неживым; наконец даже *по форме* поверхностным. Странно: но и вся моя вера в русского человека *(породу* его) и (иногда) горячая

к ней любовь вытекает из *точного* и *подробного* знания этих двух человек. Все прочее, встречающееся — гибко, хрупко, *фальшиво.*

Ведь это удивительно: за столько лет ни разу не притвориться, не «сыграть роль», не «разыграть из себя»; как и не почувствовать: «Ах, если бы мне тоже» (что у другого: богатство, ум, положение).

И — полное достоинство, временами переходящее (по обстановке, по окружающим) в суровую гордость.

При отсутствии всякой *слепоты* к мужу, детям. <…>

«Вася, у меня свет померк в душе» (при моих «глупостях» внутренних)… «Вася, самое страшное — что я потеряла *доверие* к людям»… И когда улучшаешься (в душе) — счастье заливает ее.

Сколько я от нее слыхал слов, в меру Иова, — и того же смысла… [С. 233–235].

В следующем письме — от 1 июня 1910 г., опять тема семьи, семейного тепла и жены — как друга и товарища в горе и в радости и, по-трикстерски, язвительная шпилька в адрес столь уважаемых Флоренским монашествующих:

И захотелось мне Вам сказать что-то теплое, чтобы Вас успокоить или облегчить. Именно он сказал, что Вы «все тоскуете»… и на вопрос — «не находя друга, близости». Сперва я выругался в душе: «Какого ему еще друга, кроме меня: кажется — я *такой* друг», «вот все раскрыл о себе». Но по исходе минут я стал думать: «Да ему нужно не *к нему расположение,* что я ему даю: а *свое к кому-нибудь* расположение, в сотворении которого он неволен, как всякого fatum'а». И мне стало… не то чтобы жаль Вас, а как-то лучше, больше: я ощутил боль за «моего тоскующего Флоренского». Тут, конечно, много значит молодость Ваша: молодые годы — всегда годы «безотчетной тоски». Помню, лет около 27 и позднее я все думал о «пещере на берегу Москвы-реки», и — *жить решительно не хотелось;* и вместе *далекое будущее,* «через 30–40 лет» — ужасно манило и почему-то казалось «в лучах».

Ну, Бог со мною: о Вас. Я знаю, Вы благородный человек (?) и потому буду «хорошее» рассказывать о себе, в «утешение благородному человеку».

<…>

Большая вещь — семейный опыт. Мне грустно, что

Вы «такой бы возможно великий» начали с проститутки… Боже, какой это грустный опыт. Но так всегда монахи: порицают брак, а сами из него видели только какую-то «бабу на заднем дворе». И что Вас толкнуло, какой бес, какой *холодный и бессильный* бес? Тоже «любопытство», как меня? У Вас не могло быть напора сил, «нетерпеливого желания». Простите, мой добрый, что я пишу Вам эти «сырые слова». Так вышло. Я жалею о судьбе Вашей: что именно в идеальной привязанности к достойной девушке Вы не раскрыли себе «святой плоти», о которой так хорошо и верно писали мне.

Но

Все уляжется…

<…>

Великие вещи открывает семья: и тут какой-нибудь уголок, какая-нибудь минутка — и рассыпаются снопы света, благородства, *деликатности. /Хх,* грешны-грешны монахи, что ничего-то, ничевохонько они в семье не поняли, и так ее осудили [С. 236].

Представляется вполне очевидным осведомленность Розанова о том,

что «ключевым» для Флоренского в то время является концепт Мережковского «святая плоть»: Флоренский находил ее в греческой обнаженной скульптуре и в телесной красоте своих близких друзей. И на это Розанов резонирует в духе настоящего практического христианства. «Я жалею, — пишет он, — о судьбе Вашей: что именно в идеальной привязанности к достойной девушке Вы не раскрыли себе „святой плоти“, о которой так хорошо и верно писали мне» (1 июля 1910 г. [С. 236]). Всего три месяца отделяют это розановское письмо от бракосочетания Флоренского с «достойной девушкой». Изменение положения Флоренского еще сильнее приблизило Розанова к нему — расположило к новой откровенности. Почти идиллически с конца 1910 г. Флоренский и Розанов, что называется, дружили семьями.

<…>

Отвращение «ночного» Флоренского к женщинам имело как бы мистический характер и доходило до ощущения за ними некоей оккультной скверны: после самых невинных женских визитов ему хотелось освятить

помещение. Глубокой ментальной проработке своей «нетрадиционности» — ее осмыслению, затем сублимированию в философские, богословские (христология «Столпа и утверждения истины»), культурологические (учения о древних религиях, об «античной школе») концепции и в конечном счете ее преодолению и посвящены письма Флоренского к Розанову, человеку еще менее «традиционному». Флоренский не стыдился того, что они с Розановым называли «S» <содомия = гомоэротизм = гомсексуализм>, — он не раз признавался, что на нравственность плюет. Его переживания были глубже, чем стыд: в «S», мнилось ему, присутствовала древняя трагедия, ведомая Сократу и Платону. Но в сфере трагедии Флоренский (в отличие от Ницше) жить все же не хотел, изжить «S» в «дружбе» не представилось возможным. Выход — защиту от сил страшной дионисийской бездны Флоренский нашел в Церкви <и — у Розанова>. <…> В двадцативосьмилетнем возрасте он женится не по совету своего духовника — епископа Антония Флоренсова, но под влиянием Розанова — в основном, быть может, розановских ярких рассказов о его, Розанова, семейном счастье. <…> Флоренский подчинился импульсу, полученному от Розанова, — разумеется, не сразу, но совершив долгое странствие, выкарабкавшись, по сути, из страшной «пучины греха» — «S», той «геенны», которую выразительно — от собственного опыта — описал в одноименной главе «Столпа…». Анна Михайловна Гиацинтова появляется в драме жизни Флоренского (и в письме к Розанову от 16–17 сентября 1910 г.) воистину как deus ex machina, — не муза, но настоящий ангел-хранитель, что впоследствии признает Флоренский. Объяснить свой неожиданный поступок он не счел возможным: «Женился просто потому, чтобы исполнить волю Божию, которую я усмотрел в одном знамении» [С. 43]. Во время лесной прогулки Флоренский нашел «четырехлистный трилистник», по примете, приносящий счастье; в этот момент ему случайно на память пришла сестра его интимного друга <…>. Циник Розанов, «психоаналитик» Флоренского, впоследствии объяснит брак последнего именно родственной близостью Анны к Василию Гиацинтову: «Вы как *A* — „*S*“ женились на Ане „через брата“ („Вася“), и отношения к жене тайно и для

> Вас незаметно переплетаются, я думаю, с токами к „Васе“»(29 декабря 1910 г. [С. 257]). Но как Флоренский, так и Розанов признали в простой девушке — деревенской учительнице Анне Гиацинтовой — «богоданную жену» (письмо Розанова к А. М. Флоренской от 1 декабря 1910 г. [С. 257]). Их «безнадежно-христианский» (там же) брак был, как известно, счастливым и многодетным <…> [БОНЕЦКАЯ (I)].

Если в своей книге «В темных религиозных лучах» Розанов называет первоначальных христиан сублимированными содомитами,

> то в интимной переписке с Флоренским он уже объявляет содомитом самого Христа. И Флоренский ему отнюдь не возражает! Он только говорит, что это не важно, что этого самого S вообще не следует бояться. Он даже самый завет Авраама с Богом мыслит как гомосексуальный союз. Но главный интерес переписки, конечно, не в этом, не в психологии, а в метафизике Христа у Флоренского, в христологии Флоренского. Он идет в этом, пишет Бонецкая <[БОНЕЦКАЯ (1)]>, от Вячеслава Иванова. Иванов подтягивает Христа к Дионису: религия убиваемого и воскресающего бога. Христос, как и Дионис, — жертва. Но кто приносит его в жертву, какие, так сказать, корибанты? Бонецкая отвечает на этот вопрос так: «для Флоренского, как и для Иванова, Иисус Христос — не просто жертва уклончивого богословия, но жертва вполне конкретная — ритуальная, причем ритуал здесь — не карнавальный обряд Сатурналий, как полагал Иванов, но древнейший тайный кровавый ритуал иудеев». Флоренский и Розанов верили в существование страшного иудейского эзотеризма, жертвой которого стал и Андрюша Ющинский. Сходная участь, утверждает Флоренский, постигла и Господа Иисуса Христа. Миф о ритуальном жертвоприношении Христа, осуществленном еврейством, и есть (один из аспектов) христологии Флоренского.
>
> <…>
>
> Христология Флоренского, очевидно, имеет два лика — эллинский и иудейский, отражая действительное присутствие в христианстве начал «Афин» и «Иерусалима». Трактуя евангельские события, Флоренский создает на их основе жуткий миф в духе своего и розановского антисемитизма. Он исходит из

представления о Христе как жертве, принадлежащего привычному богословскому контексту, но традицией слабо разработанному. В самом деле, жертвование предполагает субъектов, но на естественные вопросы, кем и кому была принесена жертва Христа, богословие не отвечает. Неразработанность богословия жертвы — одна из причин нужды в теодицее. По-видимому, метафора «жертвы», взятая из контекста древнего ритуализма, все же неважно работает в кругу христианских идей. Обыкновенно богословы обходят молчанием семантику слова жертва. Не то Флоренский: Христос именно в качестве жертвы — предмет его пристального интереса [ПАРАМОНОВ-ТОЛ (II)].

Во многом благодаря розановскому психоаналитическому внушению Флоренский «исправился» — стал примерным семьянином и любящим отцом. А вот Розанов, которого о. Павел, вроде бы, сподвигнул встать на путь истинный, не покаялся перед ним ни за беспрестанно крутящую его блудную страсть, ни за то, что он:

> «чуть ли ни прямо призывал к кровосмешению и даже к скотоложеству»[312] [С. 12].

Не отрекся он до конца ни от христоборчества[313], ни от юдофильства[314], с которого начинался его страстный разговор о еврействе и за которое его сурово порицал о. Павел:

> «Ага! Нахваливали жидов… Вы все вздыхали о микве…» [С. 26].

Переписка Розанова и Флоренского — двух незаурядных религиозных мыслителей поражает стороннего читателя детальной откровенностью — в первую очередь всего, что касается их сугубо интимных гомоэротических переживаний. Если Флоренский в студенческие годы искал в Розанове «учителя жизни», то с конца 1910-х годов молодой священник и философ-софиолог о. Павел Флоренский сам стал духовно окармливать Василия Розанова, который, принимая его поучения с несвойственным для него смирением, в тоже время не переставал гнуть свою линию и периодически по-трикстерски провоцировать своего наставника. При всем этом, несомненно, что идейное взаимовлияние их друг на друга сохранялось на протяжении всех лет переписки. Которая стала одним из документов истории идей Серебряного века.

Существует мнение, что:

> Переписку Флоренского с Розановым <можно> рассм<а>т<рива>ть и как образец русского психоанализа. <…> Оба участника переписки выступали в ролях как «аналитика», так и «пациента»: шли навстречу друг другу с открытой душой, стремясь каждый понять другого, но при этом и себя самого. Но в отличие от психоаналитического «диалога» общение Флоренского и Розанова часто было направлено на предмет объективный — становилось интимной конференцией. Происходил совместный мозговой штурм острейших тем, будь то еврейский вопрос, имеславческая история, революция — и всегда проблема пола. Сосредоточенность на последней, видение в поле корень бытия человека с очевидностью роднит с психоанализом воззрения участников переписки. Кстати сказать, Флоренский однажды упоминает концепцию Фрейда, явно желая познакомить Розанова с весьма созвучной этому последнему «школой психоаналистов» о «современной школе психоаналистов (Фрейд и К°)»:
>
> «В основе всей жизни — пол; отдельные стороны жизни (наука, религия, искусство…) суть не что иное, как „взгонка“, сублимация *пола,* происходящая от внутренней задержки пола и, вследствие сего, перехода его в прикровенные, эквивалентные формы. Но, если проанализировать их („психоанализ“) особыми „методами“, то обнаруживается половая их природа. Такова основная мысль этой школы» (21 ноября 1912 г. [С. 86]).
>
> Переписка, как и фрейдизм, сосредоточена на «постижении глубин пола». Но разница идей Флоренского с фрейдовским прагматико-медицинским пониманием этих «глубин» очень принципиальна: для нашего нового богослова речь идет о «священной бездне» (23 марта 1913 г. [С. 111]). То же самое имело место в случае неоязычника Ницше, для которого «обнаженная» (Тютчев) им «бездна» — источник «древнего ужаса» — как бы освящалась присутствием бога Диониса. «Бездна» у Флоренского объективирована, вынесена из «микро–» в «макрокосм»; истолкована не только в качестве «глубочайшей природы личности» (16–17 декабря 1910 г. [С. 51]), но и корней бытия как такового. Психоанализ Флоренского-Розанова с его гностико-объективной

установкой — типично русский, метафизически окрашенный психоанализ, характерный для символистской традиции вообще. Воззрение, выраженное в переписке, — это сгущенный, потенцированный материализм, мистика животности и вовлеченного в культуру «очеловеченного» вещества (таково, к примеру, серебро монет, оккультно осмысленное Флоренским). Та «психея», которая занимает Флоренского, это психея животная, с почти что элиминированным разумом, зато с гипертрофированным инстинктом [БОНЕЦКАЯ (I)].

С конца 1910-х годов Флоренский стал одним из самых задушевных корреспондентов Розанова, который писал:

> Я Вам, дорогой мой, все болтаю: п. ч. почему-то не чувствую никакого «разделяющего пространства» между собою и Вами. Совсем никакого. И будто это я себе и с собою говорю,

— и был благодарен ему, в первую очередь, за неравнодушие по отношению к заданному им исповедальному тону их «говорения», за то, что Флоренский не

> «прошел *мимо»,* «не взглянув» (в дыру моих сомнений) [С. 196].

В ответном письме «милому Флоренскому» от 7–13 апреля 1909 г. Розанов откровенничает как на духу:

> Меня почему-то манит писать Вам, рассуждать с Вами. И, во-первых, должно быть, потому что «признался» Вам, а это «как в воду» — «чем глубже, тем лучше». И потом общим очерком своим Вы как-то привлекли меня, не говоря уж о том, что внушили абсолютное к себе доверие. Знаете: есть категории смеха, сарказма, сатиры, «нравственного исправления» etc., etc.; в Вас их нет, хотя, конечно, Вы осуждаете (и нужно осуждать). Но нет смеха — это главное. Смех — враг мой. Просто — я не люблю его по природе: и когда в статьях у меня смех, то это faeon de parler {Манера говорить (фр.)}, а не faeon de души [С. 206].

Вместе с тем и сам Розанов охотно соглашается выступать в качестве друга-исповедника, в письме от 9 июня 1909 г. он говорит Флоренскому:

> Рад, что Вы мне «раскрываете душу»: ведь Вы для меня, с «платонизмом» — новая планета. Я не все понимаю, туго: да и у Вас, платоника — нет языка общего с обыкновенными людьми. И совершенно понятно: женщину постигаешь как противоположно-милое, мужчину — сходно-скучное, ну а платоника? «На луне не бывал», и вид ее вижу — а *осязанием не могу нащупать.*

Здесь же он пишет о своем гомоэротическом эксперименте, не раскрывая, однако, что он из себя представлял

> Сделал опыт «s» — с отвращением. И, верно, никогда не повторю. «Ну их к черту». Все так грубо и — скучно. Вот отчего я делал опыты: меня в воображении манит [С. 212–212].

Хотя со стороны это выглядит более чем одиозно, но Розанов, *действительно,* полагал, что

> в «историю сотворения мира и человека» включена идея и суть и вдохновение к «s» <гомосексуализму — *М. У.*>. И это-то и есть ноуменальная тайна мира [С. 361],

— и она *опытно постижима* средствами содомического секса.

Православный священник и богослов Павел Флоренский, со своей стороны, как уже отмечалось, тоже «особого греха» в содомском эросе не видел. В ответ на исповедальное розановское признание об «опыте с „s“» и о том, что все проделанное им в его рамках его мучительно угнетало, он по-пастырски успокаивает своего друга:

> Дорогой Василий Васильевич! почему вы так настойчиво и беспокойно возвращаетесь мыслию своею к «опыту». В конце концов выходит, что наши роли меняются. Если мое слово нужно Вам, то вот оно: ну, известный писатель, бездонно-глубокозрительный В. В. Розанов слегкомысленничал. Виноват, но заслуживает снисхождения. Это я говорю «по-отечески», как сказал бы Вам духовник. Согрешил, покайся и кончай дело. Конечно, этот грех, даже с аскетической точки зрения, в сравнении с Вашими грешищами, есть только грешок, не более. В Ваших письмах проглядывает какая-то странная болезнь осуждения. Но видно Вы

плохо знаете, как сурово относятся ненавистные Вам аскеты к грехам полового характера ante factum {До того, как случилось (лат.)}, и как легко к тем же грехам post factum {После того, как случилось (лат.)}. Что же до меня, то у меня нет и тени осуждения, скорей я подсмеюваюсь (не зло, по-отечески) над проказами Вашей молодости (я же всегда ребенок, хотя «как ночь стара моя печаль»).

<…>

Уж если Вы про Христа мне пишете невесть что, то право же S является лишь наивностью. Да, и хорошо, что Вы наконец-то поняли, что *такими* опытами столь же мало можно познать сущность S, как если бы для исследования сущности брака я пошел в веселый дом. Какое это имеет отношение к браку? Конечно, никакого. Так же и S. Теперь возвращаюсь к себе, к Вам, к нам обоим. Осуждаю ли я Вас? Да, право же нисколько, хотя пожимаю плечами, как это *Вы до* опыта не знали такой простой истины, что S не в том, «что делают матросы» [С. 20].

Для православного христианина утверждение Флоренского, что именно в области содомии лежит путь к высшему единству людей и, далее, — к «откровениям <…> божественного порядка», несомненно, звучит не менее богохульственно, чем розановские обвинения в адрес Иисуса Христа и святой Церкви в целом.

Примечательно, однако, что в личности самого Розанова Флоренский, при всей декларативной его фаллоцентричности, не видит ничего гомоэротического, никакой «S». Напротив, по его мнению, психофизическому облику Розанова не хватает маскулинности:

Ваше лицо, Ваш голос, Ваша манера мыслить, Ваше отдание себя случаям и мгновениям это все так типично для женщины и так несообразно с мужским характером. Вы пишете мне об интересе к φαλλόςу <фаллосу, греч.>. Но знаете ли, Василий Васильевич? Я и без Вашего письма *знаю о* том. Ваш интерес бесконечно значительнее, чем Вы представили это мне и, даже, чем Вы доводите до своего сознания. Φαλλός есть источник Вашего пафоса и Вашей глубины. Я не скажу, чтобы это была «S». Нет, это *просто* бабность.

<…> мы с Вами органически, «фаллически» не можем понять друг друга, или, лучше, Вы не поймете

меня. Ваш интерес я понимаю. Но Вы не понимаете интереса к мужчине с точки зрения мужчины же (а не женщины, как это делаете Вы). Символически это греческая скульптура. Меня она мучает сладкою болью с самого детства. Вы же чужды ей. Вы понимаете φαλλός, но не понимаете «лампад» Теперь я делаю скачок. Боюсь, Вы смешаете *два* слоя моих мыслей и отождествите последний шаг с предыдущим. Это было бы искажением мысли. Но дело вот в чем. Вы потому же не понимаете и Христа. Вы хотите фаллос'а, а не «лампады». Есть же «святая плоть», в которой очищенным дается то, пред чем Платон хотел ставить (и, конечно, ставил, этого нельзя не видеть) лампады. Христос есть *святая плоть,* святыня + плоть, плоть + святыня, плоть-святыня. То, что манит в греческой скульптуре, совсем по-иному, совсем неприводимо рационально к этому, явилось выраженным полностью во Христе. Я не хочу говорить догматически, передаю просто то, что чувствую. А именно: Христос не «идеал» и не «идея», а *плоть.* Но эта плоть, живая плоть свята, пресуществлена. Если смотреть на статую греческую, то ясно и решительно знаешь, что переживаемое при этом созерцании отлично как от области «половой», физической, чувственной, так и от эстетики, приятного, «прекрасного». И то, и другое есть субъективность и только субъективность, «мое», щикотка. Статуя же *в себе* прекрасна, существует прежде всего *в себе* и *для себя;* она реальность. Вот, и Христос есть ens realissimum существо всереальнейшее, и притом так воспринимается. Он в себе прекрасен и *в себе* реален. Люди пред Христом кажутся пустыми не в смысле моральной оценки, а в смысле онтологической характеристики. Только во Христе я вижу, чувствую, щупаю, вкушаю реальность, «транссубъективное», а зачатки этой реальности нахожу в греческой скульптуре. Вы, как женщина, думаю и не поймете, что такое *реальность:* женщины живут в сфере субъективной. Но меня мучила потребность в твердой *опоре,* в *плоти,* и плоть я нашел, нахожу во Христе.

Что же это? Может быть «S»? Скажу Вам, Василий Васильевич, в знак своей приязни, что я не думаю о том, что это «S» ли, или что иное. Ни полицейских, ни психиатрических терминов я не боюсь. Со Христом мне хорошо, потому что Он дает мне *святую плоть.* А больше мне ничего не нужно.

Религия общечеловеческая (исключаю христианство) есть переживание горняго в дольнем, трансцендентного в имманентном, потустороннего в посюстороннем. Вся действительность может быть переживаема как символ горняго, но те моменты, точки, условия и орудия, в которые и при которых и которыми горнее *входит* в дольнее или *выходит* из дольнего суть объекты религий по преимуществу. Первый из этих объектов *рождение* и все с ним связанное. Это вхождение потустороннего в посюстороннее. Второе *смерть,* выхождение посюстороннего в потустороннее. Переживание мистической стороны *рождения* концентрируется в *фаллос'е.* Переживание мист. стороны *смерти* концентрируется в *жертве.* Всякая жертва есть victinia vicaria, жертва заместительная. Всякий фаХХос; есть фаллос (фаХХоф vicarius, фаллос заместительный. Но замещение идет далее. *Семя* вот сущность фаллоса; *кровь* вот сущность жертвы. В семени жизнь, в крови душа. Семя сома (ущмб), тело (но не как материя, а как форма); кровь психе (фихп) Кроме семени и крови все на свете скучно и все предназначено только для обслуживания того и другой. *Рождаемся,* чтобы *умереть.* Умираем, чтобы (б. м.) родиться. То, что *между* рождением и смертью, то, что *между* семенем и кровью это изолирующая прокладка, мешающая соединению +электричества с — электричеством. Но ни рождение, ни смерть не удовлетворены, ибо они друг для друга, а не в себе и для себя. Они только тогда могут быть достаточными, когда одно есть другое, а другое первое. Только в вечном единстве рождения и смерти, семени и крови, может быть высшее, ценное. Семя плоть, кровь святость. Семя кровь *святая плоть.* Рождение-смерть вечность и полнота. Отвлеченно логически эта мысль (о любви) проведена (в Столпе), красною нитью чрез все сочинение. Теперь я говорю Вам «физиологически».

Далее, что такое *девство?* Что такое целомудрие. Я не берусь Вам доказывать его существование. Я говорю об идее девства, о временном состоянии девственности. Девство есть синтез семени и крови. Даже физиологически это так, потому что при воздержании кровь ассимилируется и растворяет в себе элементы семени. Так и мистически. Семя жизнь. Девство есть самооплодотворение, самооживление, самовосполнение. Христос и есть осуществление этого синтеза. Можем ли

мы его осуществлять? Иногда, частично, пытаемся. Но все же идеал святая плоть, семя-кровь, а не семя, как Вы хотите [С. 22–23].

Высказывания Розанова в письмах к о. Павлу по поводу различного рода сексуальных практик, приводятся нами ниже. Несомненно, они могут шокировать некоторых читателей, поскольку далеко выходят за пределы рутинной пристойности. Здесь необходимо принимать во внимание, что, делающий такого рода откровения в своих письмах

> Розанов был обращен к «ночному» Флоренскому, душе также содомичной, по их обоюдному признанию, — а потому надеялся на глубинное понимание и осуждения не страшился.
>
> <…>
>
> <Однако> ошибочно было бы видеть в этой переписке двух интимных друзей (избыточно мужественного и неестественно женственного, согласно их собственным признаниям) одно лишь смакование сексуальной тематики — анатомии, оккультного аспекта, перверсий пола, — смакование, действительно переходящее в порнографические созерцания. За всем этим на самом деле стоит некий гнозис — усилие обоих партнеров через погружение интуицией в бездну инстинкта постигнуть последние, глубиннейшие (как они думали) тайны бытия — сотворения [БОНЕЦКАЯ (I)].

Кроме того, не следует упускать из вида и то важное обстоятельство, что, будучи интимно-личностной, эта переписка, ни в коем случае — как это по воле случая имело место быть — не должна была стать достоянием гласности. Пуще всего публичности боялся Флоренский[315], знавший за Розановым, как эпатажным журналистом, обыкновение, все, даже сугубо интимное и, по меркам той эпохи, малопристойное, делать достоянием гласности. Розановские откровения, что цитируются нами ниже, в те годы, если становились достоянием общественности, то лишь в научных трудах типа вышеупомянутой книги «Psychopathia Sexualis» Крафта-Эбинга, да и то изложенные по-латыни:

> …вообразите, что я искренно ничего не нахожу сладостнее, как мысль о совокуплении дочерей, а так как они случайно еще малы, то, так сказать, «дочернего существа», «дочерней сути». Это для меня (в

соображении) несравненно слаще, чем собственное совокупление (которое, кстати, *излишне* меня никогда не влекло, и вообще я и здесь больше или много «любопытствовал») [С. 203].

«S» я, конечно, узнал лишь снаружи, и не узнал главного там — психологии, восхищения, «целования колен» etc. («Федр»). Мне показалось, что «все приноровлено» (предустановлено) природою, и поэтому я склонился думать, что «s» вообще не запрещена Богом, и только «указана немногим». Что сгорели 2 города, то ведь это ничего не значит: и «поддержавший ковчег Завета» (при перевозке) *«пал мертв»:* между тем ковчег — святыня. Для Чайковского, для Платона, для Сократа «s», очевидно, была нормою, «естественным», а cum femina — было «свинством» (Платон), невозможностью, «грехом» и постыдным. Античная цивилизация ведь вся s-чна (Гармодий и Аристогитон, «Академия», *вся лучшая* скульптура). Атам было много светлого, прямого, наивного, детского.

«S» — грех для нас, мужей, — и, собственно, в отношении милых, прекрасных жен, как им *неверность* — и только. «Неверность» — ужасный грех. *Весь идеализм семьи проистекает только из верности и в верности* суть *семьи:* из этого видите, как я должен плакать [С. 207].

Но горячо я люблю только свое гнездо. Кстати: fall-ом я не согрешил ни разу, и его ничей глаз не видал и ничья рука не тронула [С. 215].

Я часто представляю мать совокупляющуюся тем совокуплением, от которого произошел, и она мне ужасно мила в этом. Она была очень несчастна. Полюбила 40 лет, в старости и вдовстве, молодого семинариста, нигилиста «образованного», а сама была богомолка. И так ревновала. И посылала меня (7–8 лет) подсматривать, кто у него сидит, не женщина ли. Она ужасно милая и трогательная, моя мама, я ее ужасно люблю. Точно и теперь в ее утробе. И ее грехи, слабости, несчастие — все так люблю, люблю, и целовал бы ее худенькое больное личико и худенькие руки. Звали ее Надежда Ивановна. Когда-нибудь помолитесь [С. 212].

Примечательно, что Розанов-трикстер, а значит — представитель смеховой культуры, предстает в своих откровениях человеком уязвимым для вышучивания. К тому же он, всех, включая своего корреспондента, язвительно поучающий и

критикующий, на самом деле, по его утверждению, беззлобен и вдобавок

> странно безволен. Воли у меня нет никакой, и как-то, объясняя себя другому, я сказал: «Меня всякий ничтожный человек может взять за руку, за нос, и вести, куда он пожелает. У меня никакой силы сопротивления нет». Я думаю, во мне есть только одна черта настоящая и хорошая: беззлобливость. Ни на кого *не умею, не могу* сердиться. Литературный «гнев» есть пафос чернильницы: в душе — никакого гнева. Тут некоторую долю исключения составляет «духовенство», «церковь» etc.: тут — под давлением лет размышления — я вхожу в пафос, но это чисто идейный или *произошло* от идей… Вражды *к лицам* все же нет [С. 203].

Однако же, вопреки своей *беззлобливости,* Розанов в письме от 10 июня 1913 г. самым злобным и хамским образом поносит Владыку Антония (Храповицкого), который, по его мнению, невзлюбил о. Павла Флоренского:

> А знаете ли, я чую, Храповицк<ий> специально Вас (П. А. Флоренского>) имел в виду, направив все так дело; «сердце сердцу весть подает» в любви и *во вражде,* и я уверен, он давно издали поглядывает на Вас и чем больше Вас хвалят и выдвигают вперед друзья и знающие — тем он грознее ненавидит Вас, чуя, что вы ему принципиально, «святоотечески» враждебны, что Вы не циник и грубиян, а деликатный — и деликатность-то Вашу он больше всего и ненавидит и ищет и еще будет искать случаев «запустить в Вас палкой», чтобы Вы оскалились, и тогда он с радостью закричит: «И *он* собака! НАШ, как МЫ».
>
> Сволочь.
>
> Ну его к ч<ёрту> и к е<бе. й> м<атери>. Не выношу подлеца. Знаете, он *подл* в глубине души. Я его видел на анафематствовании (попросил показать и показали). Он стоял в алтаре, как в кабаке, как-то дерзко и грубо, считая «неучами» (ведь он интеллигент) других иерархов, поправляя вещи на Престоле, беря и ставя туда свою говнянную митру. Как кабачник за стойкой [С. 203].

Весьма шокирует — но уже как пример безудержного гомоэротического фантазирования, уподобление Розановым

договора Бога с Авраамом акту мужеловства.

> Но в «s», очевидно, заключена какая-то тайна, и именно духовная, как обаяние, как прелесть: и я, конечно, *не узнал* ее, и она, очевидно, *для меня* непостижима. Если сюда отойти, на этот полюс, то в «s» и вообще нет греха. Но, кроме тайны психологической, тут есть и тайна пола, и даже, я думаю, что пол не разгадываем для не *s-мита.* Ибо в «неописуемых волнениях» («Федр») все же дело, скользя по формам тела, соскальзывает на «край обрезания», — и *он* волнует больше, чем остальное: точнее, «остальное» было лишь предварением. Медики тупы, я согласен, и даже скоты умом: но «протоколы» их все же существенны, и обойти их нельзя. «Протоколы» эти все же говорят, что после «любования» и проч, дело соскальзывает на пункт, о коем (не поразительно ли?) Бог сказал Аврааму: «Он пусть будет открыт (не закрыт кожею): Я так люблю, и ты мне так нравишься». Иудеи, которые, конечно, *себя-то* знают, не *обрезывают* младенцев с *открытою* головкою: а когда и после обрезания кожа опускается — они *повторяют* обрезание (спор с Аппионом Иосифа Флавия). Значит, все дело в visus membri {Вида члена (лат.)} для кого? Не для родителей же, и не для жены, которая может *сама* открыть, а для Бога! Это-то очевидно! Но вернусь к «s»: «s» ближайшим образом примыкает к Ветх. Завету, к «договору» Бога с Авраамом: ведь *Бог захотел* вступить с Авраамом в договор, а не то чтобы Авраам ему навязался. Авраам б<ыл> только Федр, глупенький юноша [С. 207].

Розанов в письмах высоко ставит свою дружбу с Флоренским[316], постоянно расточает похвалы личности о. Павла, ждет от него наставлений, якобы способных разрешить мучающие его душу сомнения. И в то же самое время, как истинный трикстер, не упускает случая, ведя с ним мировоззренческий диалог, ернически «кусануть» его, как священнослужителя — антихристианскими выпадами,

> *<29 марта 1909 г., СПб.>*
> *Adonai* (Ιερος Σαλμις),
> Adonis (Ιερος Byblos)
> {Адонис (Святой Саламин), Адонис (Святой Библ) (греч., лат.)} воскрес!
> Ну, ну, ругайтесь: я в таком настроении (сейчас иду к

заутрени, 11 ч.), что меня не расшевелите.

А чувствуете ли Вы, что в «Основах идеализма»[317] Вы, в сущности, бредете в тех же болотах, как «и разыскивающий пути, *давно признанные ложными».* Ха! ха! ха!

Нет, батюшка: мы — пустенькие, поверхность, фразы, тщеславие; или: глубина — и тогда прикоснитесь к «краю обрезания». Ведь «край обрезания» заключает в себе не одних ассирийских быков/херувимов, но и все «травинки» хохлацкие и русские; как и конический камень на берегу Волги.

Да, ну, Вы все должны понимать. Неужто с Вами спорить, как с Заозерским[318] [С. 207].

Бросается в глаза, что письма Розанова *крипто-гею* Флоренскому буквально нашпигованы фаллической риторикой. Например:

> «Культ фалла», очевидно, не только не умер, но он цветет «в душах наших», в «душах всего мира», — и не умрет, пока хранится Вселенная, пока не погаснут звезды [С. 359].

Примечательно и другое: Флоренский — рафинированный интеллектуал-символист, постоянно устремленный своим духовными помыслами в мир горний[319], по-видимому, порой сильно раздражал приземленного мирянина Розанова[320] и он, не упускал случая шокировать грубо-натуралистическими картинками пошлой обыденности сторонящегося ее мыслителя. Например, в одном письме о. Павлу, который считал, что

> жизнь древних не была бы «загромождена <…> фалл<ическими> Памят<никами>», если бы они не были *вообще и всегда* приятны своим видом (кож теперь неприятны, и купающиеся *закрывают* части эти). <…> Кобели *хвастаются* обнаженным фалл<ом>, вытягивают его, напр., перед людьми, ложась на спину.

Гротескно совмещая в своем «жизненном» примере метафизическую значимость с профанным, Розанов рассуждал, что:

> Можно даже тут (м. б.?) провести разницу: фалл. б<ыл> и мужчинам и женщ<инам> *приятен,* а κτεις <вульва> явно не была приятна, <поэтому> деформировалась в изображениях. Или она была таинственна? И теперь самки <ее> *хвостом прикрывают.* Я не понимаю, что это и почему. В конце

концов (моя мысль) женщина таинственнее и лучше (нас) [303].

Можно полагать, что Розанов превозносит женское начало над маскулинностью отнюдь не из-за своей «женственной пассивности, переходящей в „бабье“» [БЕРДЯЕВ (VI)], а чтобы поддеть «милого от. Павла» с его гомоэротическими чувствованиями, мотивированными платонизмом, точнее,

> эротическ. отношения < ми > мужчины к мужчине, — где, по его убеждению (письмо Флоренского Розанову от 16 мая 1909 г. [25]), — содомия как явление sui generis {Особого рода (лат.)} исчезает.

Не пренебрегает Розанов и возможностью саркастически попенять своему интимному другу и оппоненту, в частности — за гордыню:

> Одно в Вас как-то молодо и «по-африкански» неумно: величественное презрение «к толпе» (читателям).
>
> Ах, Паша, Паша: а ведь был Христос. Он бы заплакал, видя, что Вы презираете волны людские. Ну и что же, что танцуют? ходят в смокингах, со шлейфами? Чепуху мелют. Господи: у всякого свой язык, хороши даже и бессловесные. А жилье и платье? Хороша курица, но хорош и кавказский фазан. «Звезда со звездою двоянствует». Вам идет парусинная рубаха: а Элен («Война и мир») ей, ей идет ее 1000 рублевое платье. Ну, да Вы уж сразу догадались и согласились со мною, что не надо никого презирать, ни *богатых* и *знатных.,* и вообще никого: все, все мы травы. Как вы, писатель, можете презирать читателей: да просто *не смеете:* ведь это то же, что поп, презирающий прихожан, врач — пациентов и т. д. Ну, да Вы согласились. Есть карфагенская мудрость — «презирать низших»; но есть костромская мудрость, тихих еловых лесов: всех почитать скорее выше себя, а точное, *математически-точно: в уровень* с собою. А среди Ваших читателей — я: за что же Вы меня обидите? А среди моих — Вы: за что же я Вас обижу? А ведь все передается телепатически: и главное Бог все видит, и «Боженька накажет». Так мы учились в Костроме от мамаши [С. 221–222].

Хотя Флоренскому Розанов и выговаривает за его

пренебрежительное-высокомерное отношение к читателю, сам он ничуть не лучше, и вместо того, чтобы следовать «костромской мудрости», с циничной откровенностью заявляет:

> Я уже давно пишу без читателя просто потому, что нравится… И не буду ни плакать, ни сердиться, если читатель, ошибкой купивший книгу, бросит ее в корзину…
>
> — Ну, читатель, не церемонюсь я с тобой, — можешь и ты не церемониться со мной.
>
> — К черту?
>
> — К черту… («Уединенное»)

Свои представления о содомии («s») — сиречь гомосексуализме и христианстве как ее органическом носителе, Розанов впервые изложил Флоренскому в письме от 20 декабря 1908 г.:

> О содомии Вы угадали: конечно, я не боюсь ее, и выставил: христианство = содомия *для популярного возражения,* в очах толпы. <…> Но вот: в тожестве содомизма и христианства я *внутренно* убежден (не педерастии, а *настоящей* содомии, которая бывает и духовная, без физики). И именно нынешний год это убеждение у меня окончательно созрело. «Как брату моему» я Вам скажу, что из *любопытства* я испытал содомию (этот год), но увидел, что «не имею вкуса», *для меня* — ничего не представляет, но *побочно* заметил, до чего она *предустановлена* в природе, как 4:2 = 2. «Все очень соответствует».
>
> <…> Дело в том, что самая идея (и факт) бессемейного зачатия, этот «А» Евангелия — что *иное* может представлять, под каким углом может рассматриваться, как не 1) содомии или 2) онанизма? Ничего *третьего* мыслить нельзя, как около-содомические восторги, где или участвует себе подобный «друг» (у женщины — «сестра и подруга»), или и вовсе никого нет, а «святой» смотрит в лес и небо и в конце концов у него сходит плоть, или у восторженной девушки «сходит» же, или во всяком случае волнуется, сияет пол «на весь свет». Возведите все это, но именно *это,* в перл слова, придайте *умиление* этому, придайте несказанное — и Вы получите изумительную главу о «бессемейном зачатии».

Далее Розанов делится своими наблюдениями касательно гомоэротических настроений среди своих близких знакомых из круга русских художников и литераторов-символистов:

> Этот год мне пришлось «поговорить около этих тем» с людьми, которых я годы знал, — и которые все суть духовные содомиты (целая семья Гиппиус): удивительно духовны, спокойны, «ярости к плоти» нет, это — совершенные спиритуалисты, совершенные монахини, *врожденные* (Мережковская-Гиппиус — осуетилась литературой и не в счет). Поразительны 2 сестры, скульптор и художница: первая мне сказала, на слова о замужестве другой: «Да, я была бы ужасно опечалена: это как если бы Таня *с ума сошла,* но не умом, а *существом всем своим.* Она не может выйти замуж и конечно никогда не выйдет» (по ней «сохнет» один молодец). Сказать, что эти 2 сестры «живут» между собою, утвердительно я не могу: но, по-видимому, это так. Никогда даже ни 1 сутки оне не расставались, и их нельзя представить раздельно. Глубоко нежны между собою: «Таточка», «Наточка». *Ни одной никогда ссоры:* а ведь это часто *бывает.* Обе — глубоко спокойны: *никого не ищут,* ни *в ком не нуждаются.* «Полная семья» вдвоем. Полное удовлетворение. Глядя на них, невозможно *осудить их:* никого не трогают, невинно прекрасны. Обе очень умны. Когда я погрозил пальцем одной и сказал (намекая на лесбиянство): «Смотрите: *гони природу в дверь* (т. е. что для них не существует *замужества),* она выскочит *в окно»* (содомия), она тихо и задумчиво ответила: «Для меня *это* и есть дверь, а выйти замуж — было бы выскочить в окно». Не правда ли, до чего глубоко, до чего выражает суть дела! [С. 196].

Сестры Гиппиус, судя по всему, крепко запали в душу Розанова. В письме о. П. Флоренскому от 2 сентября 1909 г. он опять упоминает их, теперь уже в контексте некоей *магической составляющей* присущего им гомоэротизма:

> «Корень платонизма — магия: а корень магии — в живом, цельном *народном* воззрении на природу и чувстве ее». Когда сестра З. Н. Гиппиус, Татиана Г., писала мне *даже грамматически непонятные письма,* и там о вечернем солнце и утреннем свете и проч., то я, не понимая писем, все же сказал себе: «Вот — *магия»;* т. е. лепет, бормотание мага, непонятные *не* могу. Я нарочно

ходил раз к Карташову (умница), чтобы потолковать о психике их (они все, Гиппиусы «s»— у них это явно родовое, фатальное), то он мне сказал: *«Параллельная* с обыкновенною психология, но *никогда не совпадающая:* и слова, и чувства природы — все другое». Да и понятно: слишком другой «корень». Когда еще я младших сестер Гип. не знал, то, бывая у Мережковских и проходя в сортир через ванну, был поражен на одной стороне ванны углем, но *превосходно, изумительно* нарисована девочка лет 12–13, «русалка», с чудной по красоте улыбкою, и на другой стороне — смотрящая на нее жадная, отвратительная горбунья старуха. Точно она «гавкала» ту девочку, смотря на нее через ванну. Потом я рассмотрел альбомы ее (познакомясь): все-девочки и старухи, снова девочки и звери. Все тянутся друг к другу и можно мысленно добавить — обнюхивают друг друга и лижутся, собственно — *тянутся* к этому. Хотя не явно, но так расположены тела. Когда еще ближе познакомясь, я спросил: почему *все сплошь* старухи и девочки (и ни одного мужчины, ни одного старика), какой смысл, она ответила: «Да это — один человек», т. е. «разложенный» на юницу и старуху <…>. Мне думается не «народное» есть родник магии, а «s» и только «s» [С. 224].

В письме от 20 декабря 1908 г. Розанов сообщает любопытные подробности об интимной жизни Льва Бакста (настоящее имя — Лейб-Хаим Израилевич Розенберг), знаменитого живописца и театрального художника Серебряного века[321], в 1906 г. исполнившего замечательный портрет В. В. Розанова:

Бакст (художник), член содомского кружка, издававшего «Мир искусства», — женился на Третьяковой [322]. Пошли неясные слухи, что он неладно себя чувствует, болен и проч. Приезжают в СПб., и я пошел к нему: я не узнал этого цветущего юношу-деву, всегда веселого, жизнерадостного, цветущего, поэтичного (они все поэтичны): дрожащий, полусумасшедший, наполненный страхом, что он скоро умрет, *ничего со времени женитьбы не нарисовавший* (он живописец) — он был тень прежнего Бакста, «скорбный листок» над постелью больного. Вид его был ужасен: буквально — прежнего Бакста не было! И вот по совету какого-то утиного врача, сказавшего: «Если Вы *в себе ничего не цените* — оставайтесь с женою; но если Вы *в себе* сознавали какое-нибудь значение, если вообще Вы

думаете, что *погибнуть Баксту* — это не то, что выплеснуть стакан воды за окно — Вы, *спасая себя,* должны *разлучиться с женою».*

И он — разлучился (однако, родился у них ребенок[323]): и сразу воскрес, опять «он», опять милый «Лев Самойлович». Тогда я стал думать: да *что* такое для содомита-девы *совокупление с женщиною? Это-то,* coitus cum femina, для него и есть (как для нас) акт педерастии, что-то *глубочайше противоестественное,* с чего «рвет», «тошнит» и «ум мутится» от гадливого чувства! Напротив, ласки с мужчиною для него — то же, что у нас ласки с женщиною, «сама натура». И я стал думать, что вообще пол и его жизнь движется по эллипсу:

где *в местах загиба эллипса* образована содомия.

До чего они чувствуют себя *законными* и *натуральными,* видно потому, что они настаивают на праве между собою браков.

В $^{9}/_{10}$ содомиты физического сближения не имеют, а образуются «дружбы», «соквартиродства», «сокелейничества» — прекрасны, тихие, мечтательные.

<…>

Так вот, дорогой мой, неужели же <…> станете Вы мне хныкать, <…> что «христианство благословляет брак», «у нас есть *венчание»,* и проч., и проч., и проч. Будет: оставьте ослам ослиное и ответьте прямо и честно:

Мы, христиане, — ненавидим брак!

Мы — люди духовные!

Мы — люди идеи.

Идеальный мир — выше или по крайней мере не ниже плотского.

Идите к нам — в этот духовный мир, оставив эти пеленки и юбки и всякую нечисть.

Хорошо, я соглашаюсь, что Ваш «духовный мир» выше плотского. Но *«оставьте мне мое маленькое»!!* Пожалуйста — оставьте! Соглашаюсь, что я бездарен,

комар: но предоставьте комару *комариное царство:* а если Вы его *раздавили,* то я уже из комара обращаюсь в Голиафа и получаю ПРАВО кричать:

«Вы — от Диявола, а не от Бога: и все ваше царство — *Сатанинское».* Что я и делаю томах в 6-ти своих трудов; *это* — и *ничего более.*

Вы — богаты, я — беден, Вы — высоки, я — так себе. Ведь 1000 сапожников только и имеют утешения, что «жинку» да «Ванечку» в колыбели: ведь человечество — *стадо* (в хорошем смысле) и живет *самым маленьким,* травкой, мутной водицей в ручье. Куда ему до евангельских «пирожных»: и «некогда», и «не понимаю». Но в «жинке» всякий понимает: встал член-совокупился (не осуждайте за грубые слова) — наутро нежнее провел рукою по щеке ее — к вечеру жинка не очень трезвого его прибрала с улицы на кровать. Смеет ли же гордая — сатанинская церковь сказать: «Как это низко! Вот есть *семинарии:* там — занимательно! Учат философии и гомилетики. А vulva жены — пхе! пхе!».

Отношение церковное к семье — возмутительно: не понимаю, как можно еще его «комментировать» <…>. Это — говно, которое просто надо выбросить. Оно — двулично, притворно, злобно, высокомерно, и — «таинство». <…> Ослы-попы *до того бездушны,* что ни одному не пришло на ум, зная *все по исповеди,* поведать церкви («повеждь церкви»), что же именно такое, какие ужасы творятся в христианской безразводной семье! И ни один из этих мерзавцев не поднял голоса за развод! Вы обещаете мне fall'ы на том свете (зачем они мне? Я *там* хочу встретиться только с Варв<арой> Дмит<риевной>, женой моей, но встретиться — *обновленным* и *очищенным,* понеже «скверен есмь») — но о духовенстве *сплошь* я уверен, что оно будет сидеть в соленой воде, будет жаждать — и *не напьется.*

Ни один из духовенства не войдет в Царство Небесное: они несут сословный, классовый, церковный грех, преступление своей церкви на себе — и не войдут и не увидят Бога.

Но я отвлекся.

Итак, жена и дети для человека — кактрава для вола. *«Единственное* и без чего *не может* жить, не ***имеет утешения*** $^{99}/_{100}$ человечества». И вот в этом-то пункте поповство и церковь и наступило на горло: «Полно тебе *с женами* возиться: сказано — „не от крови и похоти“, а

„отдуха“ — надо родиться. Поступи в семинарию и учись, или поди к старцу — и повинуйся». Промен. Да позвольте: *надо спросить человека,* хочет ли он меняться. Что это за насильственный промен! Вы скажете: «Церковь *венчает».* А вдовые попы? А разведенные, которым запрещен брак? А студенты, гимназисты *старших* классов, а 18-летние гимназистки, а солдаты и офицеры? Как Каин убил Авеля, так Каин-Церковь везде «предала» брак в руки сурового и *слепого* государства (= Рим), сказав: «Гвоздите по голове это мое „таинство“, *запрещайте* кому хотите — только чтобы оставшаяся часть у *нас* — венчалась и нам *платила».* О, эти «серебреники» церковные, не жгут они рук церковных, ибо давно прожжена церковная совесть. Итак, как вол *суток* не может жить без травы, так юноша от 15 лет и девушка с 13 (в 90 %) не могут полных семи дней, не впадая в онанизм или дурное воображение, обойтись без дружка/подружки в постели, и *не должны.* И все эти искариотские «не дозволено», «не благословляю», *«ограничиваю».* «Велю ПОДОЖДАТЬ» — ввергли человечество:

в онанизм,
в проституцию.
Растлили воображение человеческое.
Испортили нравы, улицы, села, фабрики,
навели уныние,
породили отчаяние,
скуку, томление и —
все с ними связанное,
от Байрона и Гейне
до кафешантанов.

Во главе же всего, у тех, кто не выдержал искариотских правил Иуды, кто как Авель бежал от завистливого (молох) Каина и рождал —

ДЕТОУБИЙСТВО.

Это — уже не эмпиризм римлян, а «христианская идея», христианское *идейное* детоубийство. И, друг мой милый, но бессознательный *в этом пункте,* — сами Вы теми «прелестными» страницами письма, где пишете о высоте «надполовой», «сверхполовой» (это-то и есть содомский спиритуализм) жизни, — положили листочек на ту чашу весов, где надписано:

«убей дитя».

Далее Розанов с позиции *иу действующего* христоборца восхваляет еврейскую семейственность, как принцип бытования, противоположный ущербному христианству. Вместе с этим он изрекает кощунственную для православного человека хулу на Святое Писание и речения Апостолов:

> Вы писали о римлянах, а я напишу о евреях «с залупленными fall'ами»:
>
> 1) аще новобрачный юноша — три года его не берут на войну.
>
> 2) аще он (муж) в возрасте неработном, то три года его кормит тесть и затем свои родители.
>
> 3) для новобрачного «все миквы» (суточные обязательные обряды) отменены: понеже исполнение супружествования равняется перед Богом всем миквам (заповедям).
>
> И, конечно, у *евреев* даже и не перепускали бы из 3-го класса в IV-й гимназий и гимназисток без обручального, женного кольца на руке, и целомудрие расцвело бы, революции бы не было, смуты, самоубийств и дебоша на улицах не было бы.
>
> Боже, до чего понятно, что церковь *одна во всем* виновна, виновна в каждом пьяном на улице, в каждом распутном в бардаке, в каждом удавившемся, во всяком картежнике. Ибо *все* пороки от А) бессемейности и В) разложенной или неудачной, озлобленной семьи («нет развода»).
>
> Против Иисуса я имею один *документ,* это Матф. 19[324]:
>
> Можно ли в одной фразе, для произношения — всего 1–2 минуты, сказать столько *дальновидного, клевещущего* и *убийственного.*
>
> Жиды были, изволите ли видеть, «жестоковыйные», и *только ради* «жестоковыйности» Моисей им дал развод. Это — прямая ложь! Развод дан и существует, очевидно, для *не ожесточения* нравов. Попробуйте с *неприятным человеком* жить в одной комнате: и его, который для Вас был «так себе» — в силу невольного сожительства, — Вы *возненавидите,* да нервно, мучительно, от надоедливости, оттого что «вечно торчит тут». Итак, запрещением развода Иисус ввел ожесточение мужей на жен, жен на мужей, и как Бог или (по-моему) Темный Ангел, *знающий будущее* — не мог этого не знать, знал!
>
> Он знал, что прольется кровь, что подымится нож!

Что трепетные руки задавленной мученицы-жены станут искать мышьяку.

Он знал это. Вы же говорите, что «Бог» — ну, тогда — знал, знал!

Да и чего пятиться назад:

«Я пришел разделить отца с детьми» (вот они «Отцы и дети» Тургенева, где их *христианский* корень) и жену с мужем и проч.

Ну, этого — *пожелал.*

А орудие *исполнения* желания — запрещение развода!

Но зачем клеветать: зачем *кроткую* еврейскую семью, *кротких* евреев — мужей обвинять в той самой *жестоковыйности,* которая только потом и у христиан появилась под влиянием запрещения развода?

Вот этот состав *прямой* и *явной* клеветы у Иисуса для меня и есть документ против Его божественности и *доброты. Я* не верю в Его *доброту.* Поверь я в Его кротость и доброту — и я был бы Его. Но этого нет и не будет. Это невозможно. Я имею документ, Матф. 19:

Знаете ли Вы, что и Он Израиля возненавидел, и Иерусалим разрушил за *добрую семью,* которую почему-то Он ненавидит («Разделю родителей с детьми», «посею ссору»). Он знал, что дураки-римляне (детоубийцы) Ему попадутся, эллины — попадутся, а *евреи — никогда.* И Он евреев — уничтожил, устроил против них «погромную историю».

Это не евреи Его на крест возвели (что Ему Богу — не больно), а Он их поволок по улицам старого Данцига, Лейпцига, Белостока, *их людей, — которым больно!!*

Я не понимаю, как Вы при Вашем уме и *свободе суждения* не видите этого ***дневного света!!***

Ведь все так очевидно! Боже, как очевидно!

Нет 2-х заветов: есть *один* — и его *ниспровержение.*

«Не надо обрезания — пусть будет крещение».

«Крещение — это *то же,* что обрезание» (битва при Марафоне *то же,* что Волжско-Камский банк).

«К черту Моисея: да будет д-р Дубровин[325]». Вот и все, и весь *перелом;* «наше спасение» и «Слава в Вышних Богу и на земле *мир* и *благоволение».*

Да это — просто оперетка, «птички певчие», пропевшие в Шато-Кабаке херувимскую.

Ну, устал. Жму руку.

Ваш *В. Розанов* [С. 198–202].

Для психофизического описания личности Розанова весьма интересным представляется следующего рода его высказывания в письме от 13 августа 1913 г.:

> Вы мне, дорог. П<авел> А<лександрович>, никогда не писали о своем чувстве женщины и, в частности, женских форм и того, что (не странно ли) они сами у себя называют (слыхал украдкой), называют «наши прелести», «женские прелести» (мужчины никогда: «наши *прелести»,* всегда у мужчин — чувство отвращения к своим прелестям[326]) и у Вас впервые в отношении, увы, столь давно умерших критянок я читаю о чувстве (вашем) женских форм. Меня всегда безумно волнуют «их» груди, и как-то почти не чувственно, а странно умиленно. Мне кажется, я бы всегда целовал их груди и никогда бы не устал и, княнусь Б<огом>, это не очень чувственно, а какое-то «обаяние» (магия?): «Я всегда буду послушен женским грудям» = мой канон.
>
> «Подняты корсетом». Не знал. Спрашивал иногда своих и отвечали: «Без корсета же выдти перед гостем — *неприлично».* Вы пишете: «поднимают». Значит: «неприлично показаться гостям *не имея поднятых* (и, след., выделенных, видных) грудей». Это же поразительно. Если вдуматься в «мелочи», до полной степени и до сих пор (Ваше гениальное выражение) наша жизнь ЗАГРОМОЖДЕНА фаллизмом и гетеризмом. Не могу не сказать, что эти «мелочи» меня волнуют и привлекают. Без них как-то «пиво не пьется» и вообще все «скучно и выдохлось». Если это и порок, то не умею в нем каяться, или покаюсь только перед вами, а больше ни перед кем каяться не хочу. Все-таки в каждой кровинке нас течет «фалл + kteic;» {вульва (др. — греч.)}, ибо все мы «εκ Ουρανος αιδοια»— «из Урановой крови».
>
> <…>
>
> Я думаю «кое-что» есть скрытого в фал<ле> и в kteic; *Живых.* Все — странно. Могло бы иметь совсем другой *вид.* Напр., для чего kteic; «срамные губы» медиков: абсолютно не нужны. Зачем penis'у головка? — Абсолютно не нужна. Ни для деторождения, ни для совокупления, ни для испражнения — все это абсолютно не нужно. Говорю это под впечатлением Nautilus. Тут («губы», «головка») — эстетика, любование, любовь, а не (простите) «мы ссым». Совсем другое — чувствуется. Бог

> сказал: «Они должны вас притягивать». Вообще sexus — не необходимость, нужда, а — привлечение, обаяние. От этого ускользнуть некуда «куда хоть день, а оно *есть»,* можно «не говорить», а «все-таки есть» [С. 322 и 324].

В целом же касательно гомосексуализма — «s», позиции Розанова и Флоренского во многом близки, что видно, например, из письма Розанова от 21 июня 1909 г.:

> Я думаю и уверен, что «s» часто не имеет никакого физического выражения, ни даже дотрагивания до genitalia, и выражается в необыкновенной нежности, любви, любовании, преданности. Безусловно, нужно печатать об этом и рассеять всеобщее убеждение, что «s» = «полез на другого» и «совершил coitus peranum». Ведь никто, *кроме этого,* ничего и не предполагает здесь. А о Платоне думают, что он писал не об «s», а «о любви к Истине и Красоте», в кабинетно-философском смысле [С. 220].

Вместе с тем есть у Розанова в буквальном смысле слова гимн гетеросексуальным отношениям, который он разместил в главе, посвященной гомосексуалистам — «Люди третьего пола», в своей книге «Люди лунного света» (1911):

> Есть какое-то тайное, невыразимое, никем еще не исследованное не только соотношение, но полное тождество между *типичными качествами* у обоих полов их половых лиц (детородных органов) с их душой в ее *идеале, завершении.* И слова о «слиянии душ» в супружестве, т. е. в половом сопряжении, верны до потрясающей глубины. Действительно, «души сливаются» у особей, когда они сопряжены в органах! Но до чего противоположны (и от этого *дополняют* друг друга) эти души! Мужская душа в идеале, — *твердая, прямая, крепкая, наступающая, движущаяся вперед, напирающая, одолевающая;* но между тем ведь это все — почти словесная фотография того, что стыдливо мужчина закрывает рукой!.. Перейдем к женщине: идеал ее характера, поведения, жизни и вообще всего очерка *души — нежность, мягкость, податливость, уступчивость.* Но это только названия качеств ее детородного органа. Мы в *одних и тех же словах, терминах и понятиях* выражаем *ожидаемое* и *желаемое* в мужчине, в ***душе*** его и ***биографии*** его, в каких терминах

> его жена выражает наедине с собой «желаемое и ожидаемое» от его органа; и взаимно, когда муж восхищенно и восторженно описывает «душу» и «характер» жены своей, он употребляет и *не может избежать употребления* тех слов, какие употребляет мысленно, когда — в разлуке или вообще долго не видавшись, представляет себе половую сферу ее тела. Обратим внимание еще на следующую тонкую особенность. В *психике* женской есть то качество, что *она не жестка, не тверда, не очерчена резко и ясно,* а, напротив, ширится, как *туман,* захватывает собою *неопределенно далекое;* и, собственно, не знаешь, где ее границы. Но ведь это же все *предикаты увлажненных и пахучих тканей ее* органа и вообще половой сферы. Дом женщины, комната женщины, вещи женские — все это не то, что вещи, комната и дом мужчины: они точно размягчены, растворены, точно *вещи* и *место* превращены в ароматистость, эту милую и теплую женскую ароматистость, и душевную, и не только душевную, с притяжения к которой начинается «влюбленность» мужчины. Но все эти качества — лица, биографии и самой *обстановки,* самых *вещей* — суть качества воспроизводительной ее сферы! Мужчина никогда «не наполнит ароматом» весь дом: психика его, образ его, дела его — шумны, но «не распространяются». Он — дерево, а без запаха; она — цветок, вечно пахучий, далеко пахучий. Каковы *души,* — таковы и *органы** От этого-то, в сущности, *космогонического сложения (не* земного только) они и являются из всего одни плодородными, потомственными, сотворяют и далее, в бесконечность, «по образу и подобию своему»… Душа — от души, как искра — от пламени: вот деторождение! [РОЗАНОВ-СС. Т. 3. С. 270].

Подробный анализ метафизического дискурса Василия Розанова и о. Павла Флоренского выходит за рамки нашей книги. Обсуждение богословия Флоренского — одного из самых видных религиозных философов Серебряного века, также не предмет нашего повествования. Читателю, желающему углубить свои представления по данному вопросу, рекомендуются соответствующие литературные источники, например, [БОНЕЦКАЯ (I) и (II)], [ФЛОРЕНСКИЙ (III)], [ХОРУЖИЙ], [GRAHAM-KANTOR]. Тем не менее, поскольку дружба с Флоренским играла исключительно большую роль в жизни

Розанова, для более цельного представления портретного образа о. Павла Флоренского мы, дополнительно к вышесказанному, проясним для читателя еще некоторые важные аспекты его философского мировидения.

В истории:

> Бывают люди, чье имя с ранних пор окружено легендами. Постепенно они и сами становятся легендой и так переходят в историю. Павел Александрович Флоренский принадлежит к их числу[327].

И действительно:

> Если смотреть на Павла Флоренского и его творчество через призму исследовательской литературы, то повсюду наталкиваешься на гимническое восхваление с употреблением превосходной степени: Флоренский — это «универсальный гений», «Паскаль нашего времени», «русский Лейбниц», «Леонардо да Винчи XX века». Многочисленные таланты Флоренского и его глубокая ученость подавляют и пугают. <Его> даже называют «самым светоносным представителем русской духовной жизни» и <…> «одним из величайших интеллектуалов всех времен». К этому добавляют нимб «мученика православной Церкви», включенного в сонм святых новомучеников и исповедников, — причем создается легенда: в представленном церковному собору для прославления списке лиц Флоренский не был упомянут [ХАГЕМЕЙСТЕР].

В 1918 году незадолго до своей кончины Розанов в самых лестных выражениях высказался о личности о. Павла:

> Это Паскаль нашего времени, Паскаль нашей России, который есть в сущности *негласный вождь всего* московского молодого славянофильства, и под воздействием которого находятся множество умов и сердец в Москве и в Посаде, да и в Петербурге. Кроме колоссального образования и начитанности, горит самым высоким энтузиазмом к истине. Знаете, — мне порой кажется, что он — святой, до того необыкновенен его дух, до того исключителен… Я думаю и *уверен* в тайне души, — он неизмеримо еще выше Паскаля, в сущности — в уровень греческого Платона с *совершенными необыкновенностями* в умственных

открытиях, в умственных комбинациях или, вернее, прозрениях. Только он еще пессимистичнее моего смотрит на положение России («Россия окончательно уже никогда не оправится»)[328]…

Все панегирики Флоренскому со стороны его восторженных почитателей представляются нам, мягко говоря, сильным преувеличением. Касается это и Василия Розанова, провидевшего в личности своего интимного друга образ великого французского религиозного философа, математика и физика Блеза Паскаля (1623–1662). Два других его сравнения личности Флоренского с гениями человечества — немецким математиком, философом и механиком Готфридом Вильгельмом Лейбницем (1646–1716), и один из крупнейших представителей искусства Высокого Возрождения художником, скульптором и изобретателем Леонардо да Винчи (1452–1519)[329], также не выдерживают критики.

Выдающийся богослов-интеллектуал Серебряного века, разносторонний ученый, Павел Флоренский, действительно, совмещал свои философские, богословские[330], культурологические и искусствоведческие[331] занятия с работой в области техники. С 1919 г. он подвизался на заводе «Карболит» в Орехово-Зуеве, затем, в 1928–1933 гг. работал в отделе материаловедения Всероссийского электротехнического института, где занимался вопросами электрических полей и диэлектриков. В 1927 г. Флоренский стал одним из редакторов «Технической энциклопедии», где опубликовал около 150 статей. Будучи узником ГУЛАГа, с конца 1934 года и, предположительно, до начала 1937 года[332] он работал на Соловецком лагерном заводе йодной промышленности, где занимался проблемой добычи йода и агар-агара из морских водорослей и запатентовал 4 научных разработки.

В 1920-х годах Флоренский подготовил к печати монографию «Диэлектрики и их техническое применение», первая часть которой «Общие свойства диэлектриков» была издана в Москве в 1924 г. В журнале «Электричество» (1923. № 7 и № 11) им были опубликованы статьи «Экспериментальное исследование электрических полей» и «О формулировке законов электромагнетизма». Он получил также 12 авторских свидетельств на изобретения в области химии. В 1927 году Флоренский стал одним из редакторов «Технической энциклопедии», где опубликовал около 150 статей.

В 1922 г. Флоренский издал за свой счёт наукообразный трактат «Мнимости в геометрии», где при помощи

математических доказательств пытался подтвердить геоцентрическую картину мира, в которой Солнце и планеты обращаются вокруг Земли, и опровергнуть т. о. гелиоцентрические представления об устройстве Солнечной системы, утвердившиеся в науке со времён Коперника. В этой книге Флоренский также изложил абсурдную с научной точки зрения идею о существовании «границы между Землёй и Небом», располагающейся якобы между орбитами Урана и Нептуна.

Значительный научный интерес, вплоть до настоящего времени, имеют только лишь искусствоведческие работы Флоренского[333], а также корпус его религиозно-философских трудов, особенно трактаты «Столп и утверждение истины» и «Имена».

Т.о, Павел Александрович Флоренский, будучи, вне всякого сомнения, человеком универсального склада ума и разносторонней образованности [334], тем не менее, ничего выдающегося — особенно в сравнение с Паскалем, Лейбницем и иже с ними (sic!) — в научно-технических областях знания не создал.

> Не обыкновенное любопытство влекло Флоренского к тайным наукам, но нечто гораздо более принципиальное — стремление к возрождению (прежде всего в себе самом) архаического человека. Он был убежден в том, что ноуменальное знание — достояние не ratio, но сил архаической бездны. Новое мировоззрение, которое тщатся разработать Флоренский и Розанов, предаваясь взаимному психоанализу, — это возрожденное древнее, «фаллизированное». Древним наукам были ведомы корни вещей. И вот Флоренский изучает и практикует хиромантию; составляет гороскопы членов семьи Розанова, «сильно подчиненного влиянию светил» (27 октября 1910 г. [С. 47]); сам знаток первоисточников каббалы, он использует каббалистическое учение о тайном существе звуков и букв для построения собственной философии языка… [БОНЕЦКАЯ (I)].

> Исходя из того, что магия, как своего рода наука древности, имела религиозный источник, Флоренский, которого, по его словам, «увлекает астрология», следующим образом реконструирует рождение астрологического знания:

> Каково происхождение астрологии? Маги, постясь и

вкушая священные наркотики, приступали к наблюдениям. На головокружительной высоте башен вавилонских, в одиночестве, в священном трепете созерцали они, неподвижные, хоры небесных светил. Светлые точки на черном бархате неба, ведь это прямое средство для самогипноза, для экстаза, для исступления! И, в экстатическом состоянии, они вещали, что виделось; планетные духи воплощались в них, входили в них и изрекали правду о себе и о деяниях своих их устами. Так возникла астрология звездословие и звездоразумие, звездоразумение. Потом началась систематизация и анализ звездодухновенных проречений. Вдохновение заменилось наукою. Сперва эта наука была наукою живою, помнящею свое место. *Потом* место вспомогательного приема. Потом механизация завладела всем, и люди захотели выучиться быть звездодухновенными совершенно так же, как они ныне «учатся» быть Богодухновенными, — т. е. при помощи диссертаций. А потом эти диссертации заплесневели и о них позабыли. Так умерла астрология. Но она все еще жива, жива не только в идее своей, вечной и неотменной, но и в переживании звездного «течения, influentia, влияние» в душу и тело [С. 52].

Флоренский, как химик, явно был хорошо осведомлен об использовании галлюциногенов в языческих культах и весьма одобрял эту практику.

Состояние «экстаза» под действием «священных наркотиков» оптимально, в глазах Флоренского, для обретения знания существа вещей — для духоведения, богообщения. Атмосферу православного богослужения этот архаический иерей — «жрец», согласно его самохарактеристике, — хочет приблизить к вавилонской «священной» ночи с ее наркотическими воскурениями и экстатическим трепетом. Загадочный сергиево-посадский «отшельник — духовник — профессор» ощущал — но также и строил — себя в качестве выходца из эпохи древнего оргиазма. Его личный «аналитик» и поклонник Розанов проницательно распознал в нем почитателя бога «Эроса» и лишь «боковым образом» христианина:

«Вы и христианин — *боковым образом,* как „припека“ („с боку припека“), но Вы — одна из тех загадок, блуждающих в мире, как комета, „без своего дома“, — без системы солнца, к которой Вы непременно бы

принадлежали. Ваша „тенденция жизни“, конечно, и есть Ваша душа, Ваш „закон“, Ваша „религия“: но центр ее — Эрос, и античная скульптура, и музыка Бетховена, как его возбудители или пути к нему. Христос сюда входит лишь по Вашей догадке или Вашему чувству, что Он-то и явил собою святую плоть, объект Эроса и лампад, или, вернее, — Субъект = Объект» [С. 209–210].

Надо называть вещи своими именами: проект жизни Флоренского заключался в возрождении язычества — во внесении античного языческого мироощущения в религию, науку, этику. Флоренский — представитель нового религиозного сознания, принимающий эстафету от старших — Мережковского, Вяч. Иванова, Розанова, которые в свой черед были наследниками идей неоязычника Ницше. И своеобразие Флоренского в том, что языческое начало он первым попытался привить православному культу — посредством конципирования Церкви в качестве магической мистерии.

«Главное, что у Вас церковь совсем не та, что в „Ист<ории> хр<истианской> ц<еркви>“ и проч. Это — Луг, Ныне Растущий и вечный» [С. 300], — заметил Розанов в связи с журнальной публикацией «Столпа…». [БОНЕЦКАЯ (I)].

Споря в письма с Флоренским, Розанов тут же неизменно подчеркивает свое дружеское к нему отношение:

«А разве Вас не радует дружба со мной, как меня радует. „На закате дней“ я испытал большую радость этой продолжительной, умной, питающей связи. Нечто новое мне открылось в мире, но среди того *умного,* что содержится в этом новом, в сущности, главнее и лучше — нравственная сторона просто доверия к другому человеку. Вы знаете, что почти, кроме любовничества, — отчего я так и люблю и уважаю его — почти нет *связанности* между людьми, нет вообще *никаких отношений.* Точно ходят по чужой площади, и задевают плечом друг друга, говорят „извините“ и проходят дальше, и никому ни до кого нет дела. Это до того ужасно, до того — извините — рыдательно, горестно, отчаянно, что хочется умереть при мысли. Поэтому велики Ваши темы „О Дружбе“, „О любви“, „Письма к Другу“, и т. д. Это — новая полоса в богословии, это совсем другой тон» <…> [С. 32].

Под «Дружбой» оба корреспондента понимали

филию[335] «античной школы».

В переписке есть очень яркое место, где выражено представление Флоренского об «обновленной» — объязыченной в действительности — Церкви. <Это> небольшое эссе «Дункан и богослужение» из письма к Розанову от 18 января 1913 г. Тезис Флоренского таков: Дункан — религиозный идеал, ею осуществлено то, что новым религиозным сознанием объявлено в качестве задания. А именно: в ее *пляске* достигнута святость плоти — «одухотворенность тела». Свою проповедь перед Розановым Флоренский строит вокруг риторической фигуры: «Ах, почему только одна Дункан <…> все должно быть „дунканизировано“, и никто да не ходит, а — пляшет» [С. 97].

Проект Третьего Завета — освящение плоти мира, как бы полушутя развивает свою мечту этот иерей, мог бы осуществиться в форме всемирного «танца». Флоренский имеет в виду пронизанность всей области тварного бытия разнообразнейшими ритмами — как бы музыкальность всего мироздания — от земных недр до хоровода светил. «Ритмична» в этом смысле и душа человека — микрокосм, изоморфный макрокосму. И ключ к своим построениям Флоренский дает, когда вводит в них в качестве термина слово музыка: сразу же в построяемой им философии пляски возникает ницшеанская перспектива.

Но Флоренского-то занимают на самом деле не Дункан и не ее танец как таковые. В них он видит лишь повод к новой, его собственной интерпретации православного богослужения, а также, быть может, — к размышлениям о кардинальной богослужебной реформе. <…> Флоренский намекает на то, что тайная подпочва церковности — это дионисизм. Пляска в этом загадочном эссе — метафора, эвфемизм для пульсирующей органической жизни, отражающей космическую «музыку сфер»; «пляшут» в данном же смысле и столь любимые Флоренским греческие статуи. Однако на самом деле пляшет отнюдь не Церковь, а хлыстовская община; видеть пляску в недрах богослужения (а также мироощущения) означает мысленно превращать его в экстатическое радение. «Плясовая» природа Церкви видится Флоренскому не столько данностью, сколько реформационным заданием для православия. Рассуждения Флоренского о

пронизанности Церкви «эллинской стихией», как к кульминации, восходят к тезису нарочито эпатирующему:

«Преп. Серафим и все препп. И свв., все они *как-то то же,* что Афродита, выходящая из воды <…> Да, <… > это та же пляска тела, <…> та же явленная музыка сфер» [С. 99].

«Мы благоговейно склоняемся не только перед Крестом, но и перед божественно прекрасным телом Венеры», — за восемь лет до Флоренского писал то же самое и почти его же словами Н. Бердяев. Нижеследующее его положение — точный комментарий и к рассуждениям Флоренского о плясках Дункан — мечтаниям об объязыченной церкви:

«Человек нового религиозного сознания не может отречься ни от язычества, ни от христианства, но и там и здесь он видит божественное откровение»[336].

Мысль о необходимости привить церковному древу черенок хлыстовства была внушена Флоренскому <…> весьма чтимым им Вяч. Ивановым. <…> У Флоренского именно <греческая скульптура и> Бетховен, страстно им любимые, символизируют его основную — дионисийскую, или «титаническую», музыкально-ницшеанскую, остро-языческую жизненную тенденцию <неукротимого влечения «к высшим человеческим отношениям» [С. 20]>. А «веселыми» «красными ногами» в его новом христианстве «пляшут исполненные „пива нового“, упившиеся Духа, как вина сладкого», зачарованные древними ритмами Христовы апостолы [С. 98]. Иванов, зачинатель несостоявшейся русской дионисической реформации, считал дионисический оргиазм «историческим признаком первоначально богочувствования» и звал, как и всякий протестант, вернуться к истокам ради восстановления «полноты христианской жизни». Флоренский-экклезиолог, теоретик Церкви-пляски, богослужения как мистерии, был учеником Иванова. Через Иванова же он питался неоязыческими интуициями Ницше. В «словесном» служении Церкви, сияющем, согласно рождественскому тропарю, «светом Разума», Флоренскому хочется обнаружить и актуализировать ночной аспект — пляску хлыстов, Дионисово радение; «обновленное» на этом пути церковное тело должно держаться и новыми — в действительности архаическими — скрепами инстинкта,

силами крови, мощью libido. Двуликий Янус, Флоренский перед Розановым приоткрывает свой ночной аспект: за обличием христианского иерея оказывается скрыт жаждущий жертвенной крови жрец; к роли семьянина усилием воли взошел приверженец любви «платонической»; чин же профессора богословия имеет знаток оккультных наук…

Человек, присутствующий в антропологии, которую представляет переписка Флоренского с Розановым, это человек эротический, фаллический, семенной. Центральное средоточие такой человеческой жизни — это сексуальная активность, libido, сказал бы Фрейд. Русские психоаналитики в этом отношении еще радикальнее последнего, когда говорят не о сублимации инстинкта в творческой деятельности, а об участии, например, в познании «эроса» как такового. «Античный» эрос — источник всех его творческих сил и самой жизни, признается Флоренский: «Да, я внутренне отказываюсь от эроса для Бога. Но тем самым я умираю» (19 апреля 1909 г. [С. 21]). «Кроме семени и крови, все на свете скучно и все предназначено только для обслуживания того и другой» (25 апреля 1909 г. [С. 23]). Здесь содержится указание на занимающие Флоренского и Розанова темы (зарождение жизни, тайны рода), а также на их исследовательский метод — спуск в подсознательные недра души в ту область, <…> где «рождаются все вещи мира». Если словом «сублимация» у Фрейда обозначена самая обыкновенная, повседневная деятельность по трансформации libido, то Флоренский практиковал и рефлексировал познавательное творчество особенного, редкого типа — гнозис оккультный, эротический, либидозный в самом прямом смысле.

<…>

Так в стенах Троице-Сергиевой лавры воскресали — и всерьез принимались! — представления «Пира» Платона, усвоенные *новым религиозным сознанием.* <… > глобальным проектом Флоренского была реконструкция гипотетического «общечеловеческого мировоззрения», включающего в себя магизм, веру в силу слова и обряда, в истинность древних оккультных наук (астрологии, хиромантии и пр.). Оно отражает, по сути, мироощущение архаического человека, в Новое время не исчезнувшее, но скрытое в душевных недрах

под напластованиями цивилизаций [БОНЕЦКАЯ (I)].

К вышесказанному можно добавить, что в своих гностическо-манихейских фантазиях *ночной* Флоренский являет себя как довольно-таки омерзительная личность. Чего, например, стоит только его заявление, что если бы он-де не был православным священником, а евреем, то сам совершил бы человеческое жертвоприношение, т. е. пролил бы кровь мальчика[337].

> В то время как духовная элита России, либеральная общественность, а также православные христиане возмущенно и с отвращением реагировали на процесс, проводимый антисемитами на основе фальсификаций (он опирался на темную ложь, провоцировал насилие и был позором России), — причем никто из православных богословов не был готов защищать перед судом тезис относительно ритуальных убийств, — Флоренский, мобилизовав всю свою ученость, искал «аргументы», подтверждающие обвинение в кровопролитии.
>
> Согласно Флоренскому, убийство Ющинского — это человеческое жертвоприношение, «вызов», произведенный «напоказ всему человечеству» (именно поэтому труп не был устранен, а следы не были стерты). Он «доказывает», что наряду с ассимилированными евреями еще существуют и те, кто всерьез принимает свою религию. Христианство и иудаизм опирались на веру в «святость крови», однако лишь таинства иудейской религии требовали кровавой жертвы, которая должна совершаться не символически, а конкретно и с муками. Ритуальное убийство Ющинского, при котором пролилась чистая кровь невинного мальчика, есть, следовательно, выражение глубокой религиозности и архаического «мистического мировосприятия»; именно поэтому оно понятно для верующего христианина, хотя и непонятно безразличному в вопросах веры современнику. «Признаюсь, — пишет Флоренский с явным вызовом, — что еврей, вкушающий кровь, мне гораздо ближе не вкушающего. <…> Первые, вкушающие — это евреи, а вторые — жиды» [ХАГЕМЕЙСТЕР].

Примечательно, что касаясь интимно-дружеских отношений, связывающих его с Розановым, Флоренский в письме от 9 мая 1913 г. подчеркивает их принципиально антиномический, в идейном плане, характер:

> Но, в устремлении своем Розанов и Фл<оренский>, кажется, смотрят в противоположные стороны, снова встречаясь взорами в бесконечности. Это яснее всего из их стиля. Розанов хочет «субъективизировать» литературу, сделать ее насквозь интимной. «Писать так, как говорят» — до последнего предела, «разрыхлить душу читателя». Фл<оренский> же, наоборот, хочет сделать писания совершенно объективными, писать «совсем не так, как говорят». Для Розанова разговор и книга одно, для Фл<оренский> совсем разное, по природе разное. Розанову хочется опростить церковь, ввести жизнь в церковь; а Фл. мечтается *иератический* строй и священная символика, внушающая трепет, но непостижимая непосвященным. Поэтому ему хочется стиля *монументализма,* а Розанову — т. сказ., эфемерного, но моментного. Язык Розанова как еле ласкающиеся дохновения теплого ветерка, как пахнувший откуда-то запах, овевающий, но бесформенный. А Фл<оренский> думает о языке, который бы как удары молота по резцу высекал священные глифы в подземных пещерах. Розанов (в истории) никогда не был жрецом; а Фл<оренский> никогда не был чем-либо, кроме жреца [С. 122].

Флоренский в письмах Розанову от 10–31 мая 1909 г. рассказывает о «двойственности основных стихий <своей> души», в которой один слой:

> это солнечность; солнце, воздух, цветы, вольный ветер, летние, пузатые, белые, плотные облака, жаворонок, ясное, простое, четкое, *как* бы рациональное, но на деле лишь имеющее вид рационального. И тут величайшею заботою было всегда уловить в этом quasi-рациональном тему бесконечности, иррациональности и показать, что рациональность мнима, — а другой, — мне хотелось бы назвать «водяным» слоем, сырым, грибным. С детства во мне жило влечение к таинственному. Символически это таинственное собиралось в грибах, папоротниках, лишаях, мхах, водорослях, вообще во всех тех тварях, которые стоят близко к границе жизни, к границе животного и растительного царства. <…> Меня интересовали, до бессониц (это в 5–6-тилетнем возрасте уже), продолжавшихся далеко за полночь, яды, уродства, странности, все то, что иррационально. И с детства моей мучительной заботой всегда бывало

выбрать самое что ни на есть иррациональное и найти для этого иррационального рационально-видную формулу [С. 24].

Такой вот иррациональный — *ночной*[338] Флоренский, судя по его душеизлияниям в письмах Розанову, представлял собой личность в высшей степени архаичную, угнетаемую «тайнами бездны» и разного рода комплексами. В частности, его явно мучило чувство национальной раздвоенности. Для человека, зацикленного на анализе «субстанциональных» характеристик и укорененности в национальной почве [339], армянское, по матери, происхождение и, видимо, воспитание в монофизитско-григорианском духе[340] были раздражающе-неприятным. Например, вместо этнонима «армянин» он предпочитал использовать эвфемизм «фригиец», обосновывая это некоей семейной, якобы, легендой:

> Со стороны матери во мне течет кровь хеттеев, потому что армяне имеют в себе довольно большой % крови фригийских хеттеев[341]. *Фригия,* т. е. классическое место культов Кибелы и др. тому подобных богинь. Но род моей матери, с мужской стороны, не чисто-армянский. Семейное предание <…> говорит, что род Сапаровых выходец откуда-то с юга; кажется, из Африки. Лично я склоняюсь к тому же, а именно к Карфагену или какой иной пунической колонии. Дело в том, что самая фамилия Сапаровы или, точнее, Сатаровы имеет в основе своей *семитский* корень Saphar, значит «писал, написал» Софер[342] и др. слова того же корня Вам, конечно, известны. «Сапаровы» значит по-нашему «Писателевы» или «Писцовы» <…> имеют в фамильном гербе (сохранилось древнее фамильное серебряное кольцо с геммою) *Пегаса,* а Пегас карфагенский герб.
>
> Конечно, это все догадки. Но если бы их и вовсе не было, то я смело мог бы сказать, что во мне *костромская* кровь подмешана *африканскою [343],* ибо я чувствую ее в себе, хотя часто и стараюсь забыть о том [С. 32].

Розанов, коренной русак и к тому же русопят, не упускал случая кольнуть своего друга напоминанием о его «фригийстве».

Нельзя обойти молчанием еще одну идейную характеристику личности русского религиозного мыслителя о. Павла Флоренского — он был страстным юдофобом и в этом своем качестве, как явствует из переписки, полностью поддерживал и, в свою очередь, идейно развивал злобную антиеврейскую риторику

Розанова, доходящую порой до изуверских фантазий в духе средневекового христианского антисемитизма. Вот, например, одно из розановских откровений в письме к о. Павлу от 25 октября 1913 г.:

> Мне понятна многозначительность всех этих жидовских ритуалов: но под впечатлением опасности для России «вообще жидов» <…> я повел все дело к уничтожению «в просветительских целях» от всей этой «египетской тьмы» и т. д., и посмеиваюсь — раз, и советую правительству — два, насильственно прекратить эти «средневековые глупости»: 1) убой скота, 2) микву (в мыслях) и 3) само обрезание. Вообще Израиль стоит на «неприличнейшем корне» в европейских глазах: и вот при существе объявшей мною ненависти к жидам, кои как волк «жруттелячье стадо русских», я решил взять под европейский угол (смеха) их тайны. Основная бы мысль моя была такая: «И вселился Иафет в шатры Симовы», т. е., конечно, выгнал «сынов Сима» в шатры Иафета: пусть бы эти черти занимались адвокатством и ангелами, а мы потихоньку у себя бы завели «содомские секреты» (у них ВСЕ содомично, напр. их миквы есть странное в сущности лесбианское дело: они *полощут* рот водой миквы, и обязаны сделать 1 глоток, чтобы «осветить внутренности», желудок, почки, мочевой пузырь; и женщинам там ритуальные старухи или пожилые бабы *догола* со страшной чистотою вымывают вульвы и выстригают волосы, — как и под мышкой[344]). Вообще у них все содомично и похабно до такой степени, как бледнолицым грекам «и в голову не приходило» (с Афродитами и проч, *мелочами)*. У них именно был Апис, бык Апис, кровосмесительный, «мерзость Таммуза»: но переданные в быт, домы, в спальни. То что собственно содержится в обрезании, и что они выразили в тезисе: «Мир сотворен был, чтобы осуществиться *обрезанию»,* до того ужасно, что мир затрясся бы от страха, узнав полную его мысль или, лучше сказать, «подушку тайных мыслей». <…> Все их необозримые обряды текут от одного корня и «в один колодец» возвращаются: к головке члена, которая в обрезании открывается и «только» и «молчание», и «сточка». Может быть и даже наверно они кое-что доработали после Египта, повели дело еще дальше и еще гуще; у них именно все «окончательная вонь», грязь и черт знает что: и самый

быт их невыразимо вонючий есть скорлупа невыразимой половой мысли и всей души их. Самая *душа* их стала только *фалл,* и это до того густо, что просто они «христианства и вообразить не могут» [С. 327].

Весьма примечательным является то обстоятельство, что апологет «земного уюта», «философ жизни» Розанов и тяготеющий к отшельничеству неосхоласт Флоренский по очень многим богословским и мировоззренческим вопросам, включая гомоэротизм, резко расходились во мнениях. И только касаясь одной темы они, что называется, пели в унисон. Речь идет о еврействе. Все самые «ночные»: интимные, тайные и эзотерические феномены рассматривались ими через призму притягательно-омерзительной «прелести иудейской», точнее — «Вселенского Зла»

<…> Оккультные тайны крови (вместилища жизненной силы), семени; совокупление, гендерные органы, всевозможные модификации сексуальности; род и родовые религии, человеческие жертвоприношения, ритуальное вкушение жертвенной крови и прочее: изыскания Розанова и Флоренского в этой области тесно связаны с их концепциями еврейства. Богоизбранность Израиля, считали они, заключена в том, что именно этому народу была свыше вручена тайна жизни, а следовательно — и пути достижения бессмертия. Флоренский и Розанов не просто ненавидят евреев, но страстно влекутся к ним — влекутся ночными недрами своих душ [БОНЕЦКАЯ (I)].

«У меня несказанное (давнее) очарование „жидом“, „похабщиной“ <…>, их дьявольской интимностью, их шепотами в истории», — признавался Розанов (25 февраля 1914 г. [С. 337]).

Флоренский же так расценивал свое *ночное* чувство к евреям:

«И в самой глубине души не знаю, что я, хочу ли их похвалить или похулить, и что я делаю — хвалю или хулю» (12 октября 1913 г. [С. 145]).

На самом же деле о. Павел с младых ногтей[345] был страстный христианский антисемит, о чем красноречиво свидетельствует вся его переписка с Розановым, взгляды которого на еврейство всегда были амбивалентными, сильно зависели от дружеских симпатий и антипатий и, как будет показано ниже — в

Гл. VI, претерпели значительную эволюцию от христианского юдофильства до расового антисемитизма. В отличие от Розанова, охотно заводившего знакомства с еврейскими интеллектуалами [346] и имевшего среди них друзей и горячих почитателей его таланта, Флоренский страха ради иудейска подобных контактов избегал. В письме Розанову от 12 октября 1913 г. он, например, в типичной для антисемита презрительной тональности характеризует мыслителя и беллетриста Михаила Гершензона — хорошего розановского знакомого и большого почитателя его таланта, см. о нем в Гл. VI:

> Познакомился с Гершензоном. Одно слово «зон». На Вас сердится так, что трясется весь, говорит В. В. нагадил (или что-то в этом роде, не помню выражения) в моем собственном доме (т. е. в еврействе); намекает, что чего доброго мы, м. б., и употребляем кровь (вот уж, поверьте В. В., Гершензон *не* употребляет крови, не из таких!); статьею В. В. причиняет нам материальный убыток; «Вы не были евреем и не знаете, каково еврею подать после этих статей руку В. В.» и т. д.[347] [С. 144].

В сравнительном контексте весьма примечательно звучит письмо Розанова Гершензону, написанное в январе этого же года, т. е. незадолго возникновения у Розанова юдофобской истерии в связи с процессом над Бейлисом:

> Еврей ругается, горячится, но смотрит в глаза всегда полным глазом, очень прямым. Вообще об евреях и их хитрости — преувеличенная молва; преувеличенная — даже об их уме.
>
> <…> Вообще «спор» евреев и русских или «дружба» евреев и русских — вещь неконченная и, я думаю, — бесконечная.
>
> <…> Евреи действительно чище русских… чего Вы не поймете иных литераторов — чище в силу обрезания. Тут и Христос (он-то скрыл) и Ап. Павел (чистосердечно) ничего не понимали в обрезании. Но Господь сохранился и сберег евреев для себя — верно, верно! [РОЗАНОВ (V)].

Что же касается религиозно-метафизического обоснования Флоренским «еврейского вопроса», то

> Еврейство, считал он, — таинственная в своей непобедимости сила, неиссякаемый источник, пронизанный божьими предначертаниями, из которого

пьет, утоляя неистребимую потребность во влаге, все человечество: «Мы только так, между прочим. Израиль же — стержень мировой истории. Такова высшая воля».

Мощь Израиля была для Флоренского так же непреложна, как и гибель нежнолюбимой России. Более того, осознание первого неминуемо приводит к признанию второго, ведь вечен и неистребим может быть только один народ — народ Бога.

Торжество иудейства, его избранность были заповеданы, — подчеркивал Флоренский, — не только в Ветхом, но и в Новом завете. Вера же в боговдохновенную книгу (в обе ее части!) неминуемо должна означать — веру в избранность Израиля, в его конечное торжество. Для Флоренского как православного богослова — это была катастрофа, ибо место народа-избранника оказывалось занятым, и, причем, занятым раз и навсегда.

<…> «И подлинно, как ни бери дела, а выходит все одно. Ветхий завет дает и неустанно твердит обетования о будущем господстве над миром. Кому? — иудеям. А Новый? — Он отнюдь не говорит нам, христианам, что это господство переходит теперь к нам, а лишь зовет терпеливо нести свой крест и обещает за это спасение. Один завет противоречит другому, — но не потому, что оба говорят одно, а потому именно, что оба говорят разное, и разное это обращено к разным лицам. И это глубокое и коренное расхождение обоих Заветов, примиримое при высоком парении духовного созерцания, как это было у апостола Павла, нестерпимо режет и жжет наше бескрылое и дряблое сознание» [КУРГ-МОНД. С. 63–64].

«Ревность к Израилю», столь страстно звучавшая в статьях Федора Достоевского — см. об этом в [УРАЛ-МОНД] — суть один из главных мотивов традиционной христианской юдофобии.

В качестве примера идейного антисемитизма, исповедуемого Флоренским, процитируем еще одну выдержку из его письма Василию Розанову — от 24–26 мая 1913 г. (Сергиев Посад). Оно касается осудительного решения Святейшего синода об имяславии, с коим оба корреспондента были не согласны, но, возможно, как намек на «источник зла», приправлено злобными антисемитскими инвективами.

Напомним читателю, что имяславие (в синодальных документах — имябо'жие или ономатодоксии) — религиозном

мистическом движении, получившее распространение в начале XX вю среди русских монахов на святой горе Афон. Главным богословским положением сторонников имяславия являлось учение «о незримом присутствии Бога в Божественных именах». В этом смысле они употребляли фразу: «Имя Бога есть Сам Бог» («но Бог не есть имя»), которая и стала наиболее известным кратким выражением имяславия.

Флоренский был одним из сторонников имяславия, хотя, из осторожности, открыто не выступал в его поддержку. Розанов, судя по всему, им тоже симпатизировал. Так, например, в своей работе «Юдаизм», говоря о книге «Сефер Ецира» еврейской Каббалы, он писал:

> «Сефер Ецира» слова нашего языка или ИМЕНА вещей принимает не за орудия нашего обмена мысли (пожалуй, в древнейшие времена ЛИЧНОЙ только, «патриаршей», а не народной жизни, это так и было: ИМЯ вещи есть упорный звук, в упор сказанное человеком слово, при первом воззрении на пластику и в то же время, может быть, на художество и, следовательно, ДУШУ вещи), но за САМЫЕ ВЕЩИ, и первые заступают место последних. «В слове лежит все, из слова исходит все», говорит в одном месте Сефер Ецира; и еще в другом: «Слово есть Бог». Во всяком случае это не шутка, и не детский лепет для веков до нашей эры [РОЗАНОВ-СС. Т. 27. С. 201–202].

Отметим в этой связи, что цикл исследований Павла Флоренского «У водоразделов мысли», увидевший свет уже в начале 1920-х годов, также во многом посвящен проблеме имени (прежде всего, Божьего имени) как концентрации мистической энергии.

> В частности, в работе «Имяславие как философская предпосылка» Флоренский писал, удивительным образом перекликаясь с тем определением каббалистической символики, которое дал Розанов в «Юдаизме» (см. выше): «Имя Божие есть сам Бог». Более расчленение оно должно говориться: «Имя Божие есть бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни имя Его, ни самое Имя Его».
>
> Еще раз вернемся к той формуле каббалистической символики, которую дал Розанов: душа вещи, имя вещи есть вещь, имя Бога есть Бог. Это в полном смысле слова ключ к мировосприятию Флоренского. В «Диалектике» он писал: «Противоречивость всякого воплощения в том

и состоит, что воплощение — более себя самого, что оно и А и более чем А — зараз. Всякое ведь воплощение, будучи частью, есть в то же время и целое. ЧАСТЬ, РАВНАЯ ЦЕЛОМУ, ПРИЧЕМ ЦЕЛОЕ НЕ РАВНО ЧАСТИ — таково определение символа».

Строго говоря, это определение непосредственно вытекает из каббалистической модели: Имя Божие есть сам Бог, но Сам Бог не есть имя его. Тут особенно важно не только то, что часть оказывается равной целому, но целое при этом не оказывается равным части. Не менее существенно и то, что символ (душа, имя вещи) сам оказывается вещью: он реален.

Плотность, вещественность символа для Флоренского имела совершенно исключительное значение. Об этом он писал в трактатах «Имена», «Строение слова», «Магичность слова». Через эти и другие работы проходит отношение к символу как к реальности. Подлинный символ, — считал Флоренский, — нельзя сочинить; он объективен, объективно предопределен, запрограммирован, являясь глубинной структурой, которая обладает способностью всплывать, воплощаться и одновременно не терять свой внутренний, *иной* свет.

Розанов с необыкновенной остротой ухитил магичность словесного знака, он гениально почувствовал библейское слово как скрепу миров. Отсюда идет экстатическое переживание им Каббалы. А для систематика Флоренского Каббала важна была как универсальная теория, в которой отрицалась случайность, произвольность, условность знака и обосновывалась его закономерность, внутренняя обусловленность, глубинная структурность.

У Розанова был громадный, но при этом очень личный, субъективный интерес к Каббале, а Флоренский непосредственно опирался на нее, беря книги «Зогар», «Сефер Ецира» и труды Филона Александрийского, творца платонизированного иудаизма, как исходный пункт своей религиозно-философской системы.

В католичестве в эпоху Возрождения был краткий период признания Каббалы <Пика де Мирандолла>, [348] но для канонического православия это всегда было отступничество, предательство христовой веры. Поэтому Флоренский не мог не отдавать себе отчета в том, что он совершает. Оправдывал же себя отец Павел, видимо, тем,

что каббалистическая прививка нужна для возрождения православия. Но одновременно он пропитался глубочайшей неприязнью к народу Израиля, без которого оказывалось невозможным спасение христианства [КУРГ-МОНД. С. 68–69, 75].

Можно полагать, что иерархи РПЦ, в первую очередь такой интеллектуал-традиционалист, как Владыко Антоний (Храповицкий), проницательно разглядели иудейскую каббалистическую основу учения имяславцев и в 1913 году оно было осуждено как еретическое Святейшим правительствующим синодом. Лидера движения, мыслителя-богослова иеросхимонаха Антония (в миру Александра Булатовича; 1870–1919) отлучили от церкви, а смута, возникшая в русских монастырях на Афоне из-за споров вокруг этого учения, была подавлена с использованием российской вооружённой силы. Розанов, возмущенный всем этим — в первую очередь как фактом церковного произвола, в письме Флоренскому от 22 мая 1913 г. гневно поносил клир и митрополита Антония (Храповицкого). При этом он призывал своего друга, человека, отметим, отнюдь не склонного к открытому конфликту с власть имущими, проявлять пусть ложное, но смирение:

> Будьте осторожны и тихи, ничего не предпринимайте. <…> СУТЬ в том, что там в СПб. просто — деревянные палки, без ума, без образования и над всем взял верх интеллигент, безбожный Антоний Хр., интеллигент-переверт, и не более [С. 308].

Что касается Флоренского, то он в своем ответе на письмо Розанова не упустил случая приплести к конфессиональному конфликту в православии евреев, — возможно, потому что в это же время шел «процесс Бейлиса». При этом он, православный священнослужитель и богослов, не преминул подчеркнуть, что они-то с Розановым оба, может, и христиане, но душой обращенные к язычеству — «Вы к Египту, я к Элладе» (sic!):

> Наш с Вами диалог.
>
> — «Ага! Оправдывали попов, а они вот что поднесли. В этом Перст виден», пишете Вы, дорогой Василий Васильевич. Но я в долгу не останусь перед Вами:
>
> — «Ага! Нахваливали жидов[349], а они-то, оказывается, с плодородием *скопческим,* умерщвляющим. Вы все вздыхали о микве, а оказывается,
>
> что миква только *для себя,* а для других асфальт,

плавающий в Мертвом море».

— «Но Синоду нет дела до Иисуса!..» кричите Вы с торжеством.

— А жидам до плодородия… Им только *«мы»* нужно, и это так и в поэзии, и в науке, и в общественности. Мы, мы, мы… Объективного, незаинтересованного, сущаго о себе и для себя им не нужно. Нужно лишь то, в чем можно устроить гешефт.

Итак, мы квиты. Подведем же итоги и заключаем мир на следующих условиях:

1) Вы соглашаетесь, что хотя попы и темная сила, но Бог хранит их для каких-то, Ему одному ведомых путей своих. А я тоже скажу о жидах.

2) Для нас с Вами «не жалко», если бы и те и другие «провалились». Но мы взаимно признаем те начала, которыми прикрываются попы и жиды и до которых им нет дела, *Рождение к Духовность.*

3) Душою обращаемся: Вы к Египту, я к Элладе. Тут споров между нами никаких быть не может. Вы назначаетесь проживать в египетских Фивах, а я в эллинских Фивах.

Итак: confirmatur {Утвердили (лат.)}?

Знаете ли, мне почему-то припомнилось: в Византии, при заключении договора с жидом его сажали в воду и заставляли плевать in po-nem suum {Позади себя (лат.)}. Это почему-то признавалось единственным средством заставить жида сдержать свою клятву. В отношении же А. надо предложить плюнуть на лысину иначе от лживости нечем обеспечиться [С. 126–27].

Но главное, в чем наставляет друга о. Павел, это то, что все розановские нападки на церковную иерархию и ее высших представителей, а также его тезис:

> Вообще в Церкви надо различать что-то такое великосвятое, и пропорционально что-то окаянное. Иудино. <…> Берегитесь! *Всегда* между вами м<ожет> б<ыть> Иуда, с теми же эполетами, как прочие, неразличимый от прочих, — но в тайне предающий все дело Христово [С. 309],

— суть НИЧТО, в сравнении с опасностью, исходящей от еврейства, которое Розанов — язвительно-укоризненное напоминание! — не так уж и давно *нахваливал.*

Согласно Флоренскому еврейство:

В существе своем это *род.* Как Вы выяснили, существеннейшая деятельность еврейства — это рождение. Израиль мне не представляется иначе, как безликой и безличной стихией родительства, чудищем с миллионами рук и ног и глаз, и носов и обрезанных гениталий и грудей, которое копошится, липнет, ползет, захватывает все, что попадается. «В соседстве Содома» оно потому, что в силу безличности, нерасчлененности и физиологического единства этого существа оно живет стихийно-единою жизнью. В еврействе нет влюбленности, а есть липкость. Ничего твердого, ничего мужественного, ничего стоящего, а все мягкое, женственное, ползущее. Бабьё мужеского и женского рода, и чувства все бабьи и к бабам [С. 152][350].

Он патетически: «Но больно за Россию, больно за мир», наставляет Розанова, который в своих юдофобских писаниях слишком, по его мнению, мягкотел:

Заметьте, *адвокатство*[351], вообще «просвещенность» это *они* изобрели. Борьбу с Церковью католическою — это они подняли. Гуманизм вытек из Каббалы. И вообще жиды оставят тайну тайн себе, а нам предоставят скорлупки; <…> Жиды всегда поворачивались к нам, арийцам, тою стороною, которою мы по безрелигиозности всегда были *падки,* и затем извлекали выгоды из такого положения. Они учили нас, что все люди равны, для того, чтобы сесть нам на шею; учили, — что все религии — пережиток и «средневековье» (которого они, кстати сказать, так не любят, за его цельность, за то, что тогда умели с ними справляться), чтобы отнять у нас нашу силу, нашу веру; они учили нас «автономной» нравственности, чтобы отнять нравственность существующую и взамен дать пошлость.

Но что, что с ними делать?! Они размножаются быстрее нас, это простая арифметика. И что ни делать с ними, настанет момент, когда их станет больше, чем нас. Это, повторяю, простая арифметика, и против этого есть только *одно* средство *оскопление всех евреев,* — т. е. средство такое, применить которое можно только при нашем отречении от христианства.

Итак, вопрос о гибели нашей есть вопрос давно уж взвешенный судьбой.

Ни славянские ручьи не сольются в русском море, ни

оно не иссякнет, но все будет наводнено серою жидкою лавиною адвокатуры, которая, между прочим, зальет и Талмуд и ритуальные убийства.

И, в конце концов, — вопрос в одном: верим ли мы Библии или нет. Верим ап. Павлу или нет. Израилю даны обетования это факт. И ап. Павел подтверждает:

«Весь Израиль спасется».

Не «духовный» Израиль, как утешают себя духовные семинарии, *увы не* духовный. Ап. Павел ясно говорит о «сродниках *по плоти»* и подтверждает *неотменность* всех прежних обетований об избранничестве. Мы — только *«так»,* между прочим. Израиль же стержень мировой истории. Такова Высшая Воля. Если смиримся в душе радость последней покорности. Если будем упорствовать отвержемся того самого христианства, ради которого спорим с Израилем, т. е. опять подпадем под пяту Израиля. Обетования Божии нетленны. Это *мы* в черте оседлости Божественных предназначений, мы, а не они. Это мы египтяне, обворовываемые и избиваемые, и мучимые; это мы те, у которых «головы младенцев» «разбить о камень» есть блаженство, и это *против себя* мы поем в церквах ангельскими голосами «на реках Вавилонских». Нам одно утешение:

> Хотя навек незримыми цепями
> Прикованы мы к здешним берегам,
> Но и тот круг должны свершить мы сами,
> Что боги совершить предначертали нам[352].

Мы должны сами совершить свой круг подчинения Израилю! М. б., Вы последний египтянин, а я последний грек. И как загнанные звери мы смотрим на «торжество победителей». Минутой позже, минутой раньше нас возьмут, зверей, м. б., последних зверей и выточат кровь для кошерного мяса. Но надо быть покорными.

<…>

Неужто все так: начинается ни более не менее как с соединения Христа и Антихриста, окончательного синтеза всемирно-исторической антиномии, а кончается лизанием «забавной»

<…> части у всякого Грузенберга[353] [147].

Ухожу все более в античность. Греция вот предварение православия, «наше». Удивительно какие глубокие и органичные связи, и формальные, внешние,

> и, главное, по духу, по существу. Вы как-то говорили, что Колдун в «Страши, мести» у Гоголя представитель жидовства. <…> А если глубже вглядеться в историю, то видишь, что эти пауки всегда ткали свою паутину и что история *всегда* имела стержнем еврейство. <Если> всегда и всюду было возвещаемо откровение Единого Бога, <то это> доказывает вездесущность еврейства во все времена. Для апологетики эта мысль, б. м., и поучительна, но для культуры это ужас. Куда деваться от них? Представьте себе, недавно доказано, что Христофор Колумб был *евреем;* что пуританство и др. протестантские движения весьма связаны с еврейством; что первые колонисты Америки были евреи и т. д. и т. д. И мы с Вами, о чем мы говорим постоянно, как не о *евреях* [С. 151].

По утверждению Флоренского

в тайне от общественности ежедневно «тысячи <молодых людей> в гимназиях, школах и университетах» «господами евреями» подвергаются мучениям, соблазняются, отравляются и отвращаются от веры. Однако несравненно более страшной является опасность, грозящая всем народам, — инфекция, переносимая с еврейской кровью. В то время как еврейство стремится сохранить «чистоту» крови по мужской линии, миссия еврейской женщины — любыми возможными способами соединяться с неевреями ради того, чтобы посредством смешения ее крови с кровью прочих народов распространять по всей Земле влияние Израиля. «Таким образом, еврейство, не нося этого имени, внедряется все глубже и глубже в массу человечества и корнями своими прорастает всю человеческую толщу. Секрет иудейства — в том, что есть чисто иудейское, чистокровное, и около него — с неимоверной быстротой иудаизирующая „шелуха“ прочих народов. Теперь в мире нет ни одного народа, совершенно свободного от еврейской крови, и есть еврейство с абсолютно несмешанною кровью. Итак, есть евреи, полуевреи, четверть-еврей, пятая-евреи, сота-я-евреи и т. д[354]. И вот, каждый народ с каждым годом увеличивает процент еврейской крови, т. е. разжижается в своей самобытности. <…> И, рано или поздно, процент еврейской крови у всех народов станет столь значительным, что эта кровь окончательно заглушит всякую иную кровь, съест ее, как кислота съедает краску»[355].

> Именно еврейская кровь обладает необычайной вирулентностью, или проникающей способностью. «Даже

ничтожной капли еврейской крови» достаточно для того, чтобы вызвать «типично еврейские» телесные и душевные черты у целых последующих поколений[356]. «Но что, что с ними <евреями> делать?» — вопрошает Флоренский. «Они размножаются быстрее нас, — это простая арифметика. И что ни делать с ними, настанет момент, когда их станет больше, чем нас. Это, повторяю, простая арифметика, и против этого есть только одно средство — оскопление всех евреев, — т. е. средство такое, применить которое можно только при нашем отречении от христианства». Однако христианину дозволено — и даже приказано Богом — «колотить Израиля»: «От нас Бог хочет, чтобы выколачивали жидовство из Израиля, а от Израиля — чтобы он, своим черным жидовством, оттенял в нашем сознании — непорочную белизну Церкви Христовой. Своею гнусностью Израиль спасает нас, научая нас ценить благо, нам дарованное. А мы за это должны колотить Израиля, чтобы он опомнился и отстал от пошлости». Бешеная ненависть Флоренского к евреям, доходящая до погромной горячки, апеллирует к таким архаическим представлениям традиционного антииудаизма (с христианской закваской), как «синагога сатаны», «гнездо антихриста» и «враг рода человеческого». Сюда также относится и возникшее в Средневековье обвинение в ритуальных убийствах: соответствующая выдуманная кровавая практика описывается Флоренским с явным воодушевлением. При этом Флоренский был абсолютно «современен», ибо использовал арсенал расистского антисемитизма, содержащий сексуальные импликации, когда указывал на опасность вирулентной еврейской крови и предостерегал нееврев от грозящего им соблазна скрещивания с евреями. И наконец, у Флоренского обнаруживаются почти все юдофобские стереотипы антимодернизма его времени: заговорщическое стремление евреев к мировому господству, их опасное учение о всеобщем равенстве, их разлагающее воздействие на семью, на религиозную жизнь, культуру, нравы, государство, развращающая сила еврейского капитала и еврейской прессы, сатанинские истоки и пагубные махинации жидомасонства — все те «страшилки», которые в то время также фабриковались в России и в собранном виде представлены в «Протоколах Сионских мудрецов»[357]

[ХАГЕМЕЙСТЕР].

Рассматривая Флоренского как идейного христианского антисемита и вместе с этим гностика-маркионита, страстно верящего, что справедливый, но жестокий и мстительный Бог Ветхого Завета (Демиург материального мира) не имеет ничего общего с истинным, всеблагим и трансцендентным Богом — Отцом Небесным, Сыном которого и был Иисус Христос, нельзя не обратить внимание на характерную для его мировоззрения антиномию — благоговейное почитание Ветхого Завета, в первую очередь — как Божественного откровения.

> Попытаться что-то изменить в однозначном и непреложном решении Бога — значит, пойти против Книги Бытия, извериться в ее боговдохновенности, значит, пойти против самого Бога. Отсюда слова <Флоренского> об оскоплении, <для того>, чтобы народ Израиля не был как песок земной, и одновременно осознание ее невозможности, ибо данное обещание было заповедано самим Богом.
>
> Вот этот жалящий, испепеляющий сознание Флоренского фрагмент из книги Бытия; «И сказал Господь Аврааму, после того как Лот отделился от него: возведи очи твои, и с места, на котором ты теперь, посмотри к северу, и к югу, и к востоку, и к западу. Ибо всю землю, которую ты видишь, тебе дам Я и потомству твоему навеки. И сделаю потомство твое, как песок земной; если кто может сосчитать песок земной, то и потомство твое сочтено будет. Встань, пройди по земле сей в долготу и в широту ее: ибо Я тебе дам ее (и потомству твоему навсегда)».
>
> Интересно, что, помимо формулы «И сделаю потомство твое, как песок земной», в словах Бога к Аврааму определено еще и место народа Израиля в мире. Оба эти момента были подробно развернуты и, главное, усилены в «Зогаре»:
>
> *«Вся земля, которую ты видишь и т. д.*
>
> Но вот как: если увидел он четыре стороны мира — всю землю увидел. Ибо четыре стороны мира включают в себя весь мир. Помимо этого, поднял его Святой, благословен Он, над землей Исраэля и показал ему, что она — узел, связующий все концы мира».
>
> <…> Земля Израиля связует все концы мира… Она вся отдана семени Израиля… Земля Израиля включает в себя всю землю… А, для Флоренского это было поистине

ужасно. И ужаснее всего было то, что запечатлено это было в книге «Зогар», которая явилась для русского мыслителя источником высшего света.

<…> Флоренский ВЕРИЛ и книге Бытия, и книге «Сияния („Зогару“)», и отказ от этой веры был бы для него отказом от христианства (именно так!), отказом от себя, буквально самоуничтожением.

Эта-то невозможность отказа от текстов, которые он считал боговдохновенными, и породила поистине апокалиптические слова: «Мы только так, между прочим. Израиль же — стержень мировой истории. Такова Высшая Воля».

Розанов в своих примечаниях к письму Флоренского пытался оспорить его безотрадный взгляд на судьбу России [КУРГ-МОНД. С. 76–77].

Адвокат Оскар Осипович Грузенберг.

1 ноября 1913 г. Розанов в письме к Флоренскому, как всегда с большой пылкостью, излагает свои контраргументы:

> Сперва В. письмо произвело на меня ошеломляющее действие… Ни греки, ни египтяне, один Жид. Ужасно, страшно, страшно его беспощадного. Потом я «взялся за обе полы» и стал мысленно возражать Вам.
>
> А Христос? Вы вовсе его забыли. Как-никак, а ведь Он — прямо ли, косвенно ли, разрушил Содом. Храм, «на горе Морея», где и Авраам принес свою жертву (Талмуд).

А если вспомним «Батюшку-Озириса» да Элогима, который «создал *всех* и *над всеми народами»,* то совсем поправимся, и скажем жиду, что пусть он точит кровь из своих младенцев (лучше бы из 10-ти по 7, стакана, оставляя *жить; смерти я* абсолютно не переношу и тут готов бить Б. по морде: моя формула). Нам, людям, принадлежит понимать людское, оказывать здесь справедливость, и не дерзать помышлять о Мудром и, м. б., Страшном.

В конце концов Иегова *есть* их Б., «бог Израилев», и ласкается с *ними* одними, «по избранию». Ап. Павел едва ли «углубясь в дело», отсек вовсе христианство от иудейства, позволив «и не обрезаться», что очень скоро перешло в «запрещаем обрезаться». Пуповина с Ветх. Заветом б. совсем порвана; «а у них обетования» (и Вы говорите). Абиссинцы-христиане «обрезаются», но, конечно, не «великий Империи царей» пустит корабль вслед абиссинцам-дикарям.

Что же делать, однако? «Стол обеденный, не устроенный на одной ножке, должен опираться на ноги». Нам принадлежит относительность и экологизм.

«Греческие боги были пусты» (иудеи): но у нас есть великий Помощник — Христос. Да и у греков не все было окончательно пусто, была невинность, детство «старцев до Гомера», «пастухов и царей» и проч.

Обратите внимание на следующее: Элогим не дает человечества в обиду «всепожирающему» Иегове. Ниневия и Вавилон были не хуже, по крайней мере, *не меньше* и еще моднее Иерусалима; были Афины и были Фивы (100 ворот) и Мемфис. Почему-то жиды хотя «размножаются быстрее нас» (Вы), но остаются в каком-то *пределе* и никак его не могут перескочить. «Бог не выдаст, свинья не съест». Есть какое-то *гетто* для Израиля, и это есть просто последствие страшного субъективизма их «Иеговы». Он именно <…> и «во тьме». Он уже слишком «ночной Бог», — Б. ночной постели, их бердичевских «пуховиков», из которых русские выпускают при погромах пух «ничтоже сумняся», и не догадываясь, что «в пуховиках» у жидов все и дело, — но до известной степени и что дальше «пуховика» они не идут. Жид умственно (творчески) страшно ограничен, обратите на это внимание. Он именно баба, у *которой* «ум короток», и она только и знает, что свои «пуховики», когда они молятся, то их

социальные явления есть собственно не мужские «со страстью овладел», а *бабьи поддаванья.* Тут величайший секрет юдаизма, что они вечно «поддают». «Бабья нация», — совершенно; а муж — «бог Израилев»: это у пророков *прямо и буквально,* ВЕЗДЕ, — и это гоже не «духовно», а именно — плотски.

Итак, оставил «на пуховиках», и обратился к *дню,* полям, лугам, свету, Элладе и Египту. Мне представляется очевидным, что совокупление *у нос* должно быть поправлено и по всему вероятию ритуально. Непременно должны быть и именно «ритуальные», священные омовения. «Но как такое начать? М. б., только через 500 лет». Главное, сотворительно, что уже начались светские «подмывания» обоих особ, и никак не перейдешь к «священным». «Гигиена» убила *возможность* религии. У нас скорее священна «баня», — поповская и купеческая, за каковую Б. и дает «деточек» тем и другим. Вообще Б. несколько фалличен, это бесспорно, египтяне «не с ума же сошли», выдумав Озириса с поднявшимся фаллом. Это страшно трудно начинать говорить, но как-нибудь *надо.*

Я отвлекся: так *вот,* у *них* — черта оседлости в «самом фалле», какое-то *ограничение* в самом размножении, Бог <…> откуда идущее или точнее Б. <…> какими орудиями осуществляемое. Римлян было *больше, чем иудеев,* и греков — больше, и русских — все-таки больше, и они нас никогда не «переплюнут», как выражается изящно литература. Ни в своих «пуховиках» <…>, а об остальном остается «на Господь». Ведь решительно русских «при Изяславе» было меньше, чем жидов во всем свете, а теперь во всяком случае их больше. Отчего это? откуда? Мистика размножения. «Дня больше, чем ночи», — как хотите. А Элогим больше «ихнего Иеговы». Мы должны мужественно смотреть вперед; мы должны надеяться на Бога. Он есть «наше прибежище и сила». И русский народ тоже *очень силен мистически,* и не уступит не только Грузенбергу, но и «Янкелю в Талесе» (у Гоголя). Дело в том, что и Талмуд, и Библия при всей силе и яркости тем не менее и как-то все-таки *односторонни,* и именно оттого, что «забыли всех людей»: а они ВСЕ — Божии, Господни. Жида окончательно нечего бояться. Еще обратите внимание: все их «пророки», в сущности, «сионисты», загребастые «катковцы», которые ничего «кроме России, не

переносят», и это решительно антипатично, для Бога («надо *всеми»)* антипатично. Тут издали мелькает и оправдание Грузенберга.

Теперь слушайте самое почти главное. Вы не читали («пренебрегли») «Подпольной России» Степняка[358], а там есть фигурка Геси Гельфман[359] — швейки-еврейки, благородной, которая передавшись «ходебщикам в народ» и затем — мало понимая — передалась революции, что «они меня почему-то любят» и я «их люблю». В своем роде это вдова Сарепты Сидонской. Потом вышла за дворянина, потом ее за 1-ое марта повесили.

Так вот. Среди «жидов», — «интеллигентов», есть или попадаются удивительные фигуры, — «на малом жалованьи». Вечно среди русских, хлопочут, лотошат, и — помогают, деятельно и просто. «Не весь Израиль погиб», т. е. не весь кровопийца. Спрашивая себя, «что это такое», — я мысленно и соединяю их с легкомысленными жидками, которые «избивали пророков», п. ч. те решительно им надоедали «катковской политикой», т. е. «Сион» и «только у *нас* пуховики». <…> и с степняками, и с греками, и даже «с кем попало, блудя при дорогах». Они «побивали камнями» этих совершенно непереносимых пророков, которые им твердили «Сион! Сион!»… «Подавай только ОДНОМУ ЕВРЕЮ» (смысл решительно всех пророков). <…> Помните у Платона «идея волоса», т. е. идея маленького, смешного и грешного. Когда мне кажется, что «все проваливается», то я надеюсь на это «маленькое и смешное». Его «свинья не съест», отчасти оттого, что не заметит. А из него может вырасти большое яблоко. *Грузенберг не вечен.* Это — тип *сегодняшнего дня.* Ну, на 50 лет хватит. Вообще не надо отчаиваться. «Господь с нами». Жидки и без «кошерного мяса», т. е. без молока и всех его ужасов, могут быть «отличными русскими», и даже нас кой-чему подучить касательно «пуховиков», а мы должны прислушаться и подучиться. «Бери мудрость отовсюду, откуда можешь» — завет эллинов и нам. «Учись! учись!» — говорил и Ломоносову Феофан Прокопович. Наш «Маклаков» не симпатичнее Грузенберга. Это уж профессия. Есть гадкие профессии: адвоката, журналиста. Но есть тихие и милые — сапожника, портного, мелкого торговца «у себя в лавочке». Вообще были и жиды, а были и «тихие и

беспечные сидоняне», без обиды *кому-нибудь,* и тоже «обрезанные», и, м. б., имели в домах «иконки Озириса с фаллом».

Для меня бесспорно, что христианство должно быть хотя отчасти заполнено фаллизмом, иначе все засохнет и останутся одни канцелярии. Все должны подвинуться в сторону семьи; старое богословие, решительно и везде и ВСЕГДА бессемейно, должно действительно перемениться. Тезис: «ради Бога не <…> *в одиночку»,* — «живи с братьями, сестрами», лучше и крепче еще и изящнее — живи с детьми, женой, мужем; «как-нибудь» — а живи; «как Бог привел» — а живи: «остальное все приложится», остальное будет само собою хлебно и сытно и ЗАБОТНО. Отсюда, дорогой мой, моя борьба против <…> развода, которая вытекает не из вражды — к церкви или ее венчанию, но из вражды — к тому, что церковь сама у себя не понимает, как в афонской истории: «нет развода» = *мало* семей, «страшно вступить в семью, боюсь ошибиться, да *и еще пока не влюблен очень».* Все ожидают «большой любви», которая снимает сопротивление, страх и проч., между тем надо смотреть на дело проще: ради Бога — «живи», «не оставайся *один»,* рождай, заботься, трудись, «устраивай» (детей) в школы. О пенсии думай. Теперь выходят и особенно женятся только «по крайней необходимости»: между тем Вы по истории с Ал<ександрой> Мих<айловной> <жена П. А. Флоренского — *М. У.*> знаете, что «любовь приходит и *потом».* Вообще у Вас, дорогой и милый Па<вел> Ал<ександрович>, есть одна ужасная ошибка, решусь сказать — грех: *невольная* (от ума) гордость, самоуверенность и могущая отсюда со временем проистечь сухость и жесткость, даже переходящая в жестокость. На этом все «большие умы» поперхнулись, кроме нашего ВЕЧНОГО Пушкина. Нужно «брать дело проще» и нужно больше «надеяться на человека» (а не на «правила»). В конце концов «утрясется» и «будет хорошо». Даже «аблакаты» утрясутся. <…> Вообще хорошо, что отчасти «люди умирают» и «меняется век сей». Без это<го> бы — беда, а при этом — всегда надежда [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 329–331].

Адвокат, публицист и общественный деятель Василий Алексеевич Маклаков.

В контексте декларируемых о. Павлом Флоренским представлений о еврействе со стороны многих православных экзегетов, при всей их в целом высокой оценки иных его религиозно-философских концепций, возникает, однако же, законный вопрос:

> Не отрекся ли от христианства Флоренский, возведший дикие хулы на народ Христа и Матери Божией? Не было ли отречением от всех христианских святынь его восхищение розановским «свинством» (самохарактеристика Розанова), разнузданным цинизмом? К примеру, этот фактический духовник Розанова именует «неподражаемым» «место» в

розановском сочинении «Сущность иудаизма» о «вонючей, все-умерщвляющей черной грязи, распространяющейся от еврейства» (27 ноября 1913 г. [С. 151]).

<…>

<Согласно Флоренскому> получается, что <Израиль — > это «липкое» существо создало Библию, породило «честнейшую Херувим» Деву, дало Тело Богочеловеку и воспитало — у ног Гамалиила — великого философа Павла… <Т. о.,> в свете переписки с Розановым все «христианство» Флоренского представляется даже не стилизацией, а лицемерием врага Церкви, проникнувшим в ее ограду, чтобы обрушить ее столпы [БОНЕЦКАЯ (I)].

Существует точка зрения, впервые озвученная Зинаидой Гиппиус, а в наше время поддерживаемая Е. Кургановым в его книге «Василий Розанов, евреи и русская религиозная философия», — см. [КУРГ-МОНД], что о. Павел Флоренский — этот «черный бриллиант» русской религиозной философии, был идейным вдохновителем розановского антисемитизма, в первую очередь его фанатической веры в существование ритуала «кровавой жертвы» в современном иудаизме. Такого рода взгляды представляются нам малоубедительными. Розанов, который пафосно заявлял:

> Я же чистосердечно себя считаю… почти не «русским писателем», но настоящим и воистину последним еврейским пророком[360],

— никому не позволил бы стать духовным предводителем его особы. В вопросе о «ритуале» его и Флоренского позиции совпадали, но не более того. Каждый из них вносил свой вклад в развитие этой по сути своей мифопоэтической концепции, в тот исторический момент, однако, звучавшей в публичном пространстве как грубая антисемитская провокация. Если, судя по вышеприведенным текстам, Флоренский в духе был типичным христианским антисемитом [361] и юдофобом, чурающимся общения с евреями, в быту, то Розанов, при всех гнусностях, что он публично высказывал в адрес еврейства[362], — как это не парадоксально! — антисемитом себя отнюдь не считал[363]. В плане личного общения он выказывал в отношении своих еврейских знакомых самую сердечную симпатию.

В памяти современников сохранились высказывания о. Павла Флоренского о Василии Розанове — своем, как свидетельствует

их переписка, интимном друге. Примечательно, что все они в оценочном плане лишены комплиментарной составляющей, более того, осуждающе критичны. Вот, например, выдержки из письма Флоренского Лутохину от 5–6 сентября 1917 г.

> Существо его — Богоборческое: он не приемлет ни страданий, ни греха, ни лишений, ни смерти, ему не надо искупления, не надо и воскресения, ибо тайная его мысль — вечно жить, и иначе он не воспринимает мира. Вас<илий> Вас<ильевич> есть такой шарик, который можете придавливать — он выскользнет, но который не войдет в состав целого мира: он сам по себе, per se est, или, по крайней мере, potat se per se esse {мог бы быть сам по себе (лат.)}. Это — стихия хаоса, мятущаяся, вечно-мятущаяся, не признающая никакой себе грани, — хаоса не понявшего и не умеющего понять своей конечности, своей условности, своей жалкости вне Бога. Бейте его — он съежится, но стоит перестать его бить, он опять возьмется за свое. И потому Вас<илия> Вас<ильевича> надо глотать целиком — если можете и хотите, и отбрасывать целиком — если не умеете и не желаете проглотить. <…> В<асилий> В<асильевич> не умеет слушать, не умеет и спорить, но по-женски твердит свое, а если его прижать к стене, то негодует и злится, но конечно не сдается. Если бы действовать на него не логически, а психологически, то он (и это не было бы корыстно, расчетливо, а произошло бы само собою) стал бы говорить иное, хотя и не по существу, а — по адресу [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 316–317].

«Последний философ Серебряного века»

Алексей Федорович Лосев <…> рассказывал, как однажды он, чуть ли не на похоронах Розанова, спросил отца Павла Флоренского: что такое Розанов? — Видели медузу? Всеми цветами радуги переливается. А вытащи из воды на сухое — одна слизь [БИБИХИН][364].

Нельзя при всем этом не отдать должное о. Павлу, который бережно собрал и сохранил розановское литературное наследие и, более того, готов был, при благоприятствующих этому обстоятельствах, стать редактором собрания сочинений своего покойного друга и оппонента. Об этом свидетельствует, в частности, его письмо Марку Львовичу Цитрону[365] в Париж от 18 марта 1929 г. — по поводу издания сочинений Розанова, которое в начале 1920-х гг. намеревался осуществить столь

поносимый когда-то Розановым за свое еврейство Зиновий Гржебин:

> Уважаемый Марк Львович.
>
> Получив Ваше письмо относительно изданий сочинений В. В. Розанова, я имею сообщить Вам следующее.
>
> Непосредственно после кончины В. В. Розанова я действительно выразил согласие З. И. Гржебину на редактирование сочинений В. В. Розанова. Лично я никогда не разделял многих из его мыслей; но, зная его как одного из самых талантливых современников, полагал, что имею нравственное право редактировать его труды, — так же, как редактировал бы какой-либо извлеченный из недр земли текст древнего автора. <По-видимому, так именно, надо думать, смотрит на подобные издания и власть, управляющая СССР>.
>
> Соответственно с этим я потратил тогда много труда, чтобы разобраться в хаотическом наследии В. В. Розанова и постараться из фрагментов создать за него книги, которых он фактически не осуществил, так как композиция книги всегда производилась им в процессе печатания. В этом отношении я добровольно выполнил свои обязанности и даже более чем предполагал первоначально. Однако, пока шло время этой работы, З. И. Гржебин уехал за границу и исчез из моего поля зрения, несмотря на все усилия, я не мог узнать, как снестись с З<иновия> И<саевича> [366].
>
> Но за это время в процессе государственного строительства произошли естественные расслоения, и то, что было законно в первые годы Революции, стало нарушающим общекультурную политику в дальнейшие годы. Наша цензура стала запрещать то, что разрешалось сперва. Вдумываясь в принятый властью курс, я увидел, что действительно печатание сочинений В. В. Розанова (независимо от цензурных запретов) приходится считать несвоевременным. Лично я полагаю, что по миновании известных острых моментов культурной борьбы цензуре будут даны властью директивы более свободного пропуска в печать сочинений, которые хотя идеологически чужды задачам момента, но представляют общекультурный интерес. Прав я относительно будущего или ошибаюсь, однако сочинения В. В. Розанова сейчас не могут быть напечатаны в пределах СССР, и Вы не

можете сказать, что это простая случайность или недоразумение.

Будучи принципиально лояльным, я поэтому не считаю возможным для себя идти в обход общим директивам власти (отнюдь не затрагивающих совести) и стараться во что бы то ни стало напечатать книги В. В. Розанова, хотя бы за границей, раз не позволяют это внутри страны. Дело даже не в юридической ответственности, а в сознании незаконности подобных действий, если не по букве, то, во всяком случае, по смыслу действующих у нас правил.

От своего согласия в редакторстве я не отказываюсь принципиально, но сочту себя вправе на деле содействовать Вашему изданию лишь с того момента, когда увижу, что таковое издание не стоит в противоречии с общим курсом советской политики.

В заключение позвольте выразить Вам свое сожаление, что не могу удовлетворить Вас. Поверьте мне, затратившему в первые годы Революции много ночей отдыха на эту работу, не довести ее до благополучного конца более прискорбно, нежели Вам. Однако Amicus Plato sed magis arnica veritas[367].

П. Флоренский [П. А. Фл.-petcon. С. 479–481].

На мотив из Платона

Душа себя найти желает,
Томится по себе самой,
Тоскливо по себе вздыхает
И плачет в горести немой.
Дрожащий в тусклых очертаньях
Пред ней витает мир идей,
И Эрос, — мощный чародей, —
Душой во сне или в мечтаньях
в какой-то миг овладевает.
Душа томится и рыдает.
И вот почудилось, что снова
Душа-близнец ей найдена.
Полет в Эфир свершать готова
на белых крыльях не одна.
Но сон проходит, и тоскливо
она взирает вкруг, стеня,
И шепчет страстно-сиротливо:
«Найди меня, найди меня…»

П. Флоренский (1907)

Глава VI
«Страха ради иудейска» [368]: Розанов и евреи

Жиды! Жиды, какое это слово
Какой народ, что шаг то чудеса.
Послушать Христиан — ревниво и сурово
На них глядят святые небеса.

Победней нет, проклятей нет народа
Нет никому, такой как к ним вражды.
Но где есть Бог, есть чувство, мысль, свобода
Везде они — жиды, жиды, жиды!

Лев Мей (1860)

…душа каждого человека должна однажды
побывать в обличье еврея.

Элиас Канетти
«Голоса Маракеша»

Как сладостно отчизну ненавидеть
И жадно ждать ее уничтоженья,
И в разрушении отчизны видеть
Всемирного денницу возрожденья!

Вл. Печерин (1832)

Одним из краеугольных камней розановского мыслетворчества является еврейство и юдаизм (иудаизм). Рассказывают, что в одной компании:

> Кто-то упомянул слова Анны Ахматовой: люблю Розанова[369], только не люблю, когда он о евреях и о поле. Другой из присутствовавших парировал: а что, собственно, у Розанова не о евреях и не о поле? [ПАРАМОНОВ-ТОЛ (I)].

И действительно, проблема пола, христоборчество и еврейство — суть главные, постоянно взаимопересекающиеся направления мыслетворчества Василия Розанова.

В своем отношении к еврейскому вопросу Розанов выступает как исследователь грандиозной в религиозно-историософском плане онтологической проблемы, подходя к ней с самых разных позиций: как юдофоб, юдофил и иудействующий, как сочувствующий, влюбленный и, одновременно, желчный критикан, как ненавистник национал-охранитель и, более того — расовый антисемит. И все это у него переплетено между собой, связано с актуальностью, личными переживаниями, симпатиями и антипатиями к конкретным историческим личностям. В «Уединенном» Розанов пишет:

> Есть вещи в себе диалектические, высвечивающие и одним светом, и другим, кажущиеся с одной стороны так, а с другой иначе. Мы, люди, страшно несчастны в своих суждениях перед этими диалектическими вещами, ибо страшно бессильны. Бог взял концы вещей и связал в узел не развязываемый. Распутать невозможно, а разрубить — все умрет. И приходится говорить: синее, белое, красное. Ибо все есть.

В таком клубке противоречий, как розановское отношение к иудаизму, еврейству и евреям, *есть все* и разобрать, что здесь к чему и почему — задача исключительно сложная, в научном плане до сих пор далеко еще не решенная. Мы, естественно, отнюдь не ставим своей целью сказать здесь «последнее слово», а постараемся лишь несколько распутать этот клубок и, в контексте нашей темы, выделить в нем трикстерскую «нить».

До начала 1910-х годов в российском интеллектуальном сообществе Розанов слыл юдофилом. Выступая в качестве

иудействующего христоборца, он, пусть отчасти в парадоксальной форме, с включениями трикстерского «свинства»:

> Нет, русские умеют быть Шиллерами, хотя в общем «свиньи». У меня это поразительно свиное (по общему мнению) с шиллеровщиною сплетено [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 307],

— и гротескных преувеличений[1], но все же — как никто другой из его современников (sic!), пел осанну иудаизму, и в бытовом плане выказывал вполне проеврейские настроения. Например, в 1904 г., у Розанова можно встретить такую вот сентенцию, напоминающую заключительную фразу Достоевского в статье «Но да здравствует братство!», посвященной русско-еврейским отношениям, в «Дневнике писателя»[370],[371] за март 1877 г.:

> Я думаю, между русскими и евреями нет пропасти. В городе Б., где я преподавал в прогимназии, я наблюдал, до чего русские дети ни малейшего не смотрели враждебно или отчужденно на евреев, и обратно. Общий смех, общие шалости, всегда полное участие в играх. Зная литературную, вообще «цивилизованную» на этой почве вражду, я был поражен этим племенным, этнографическим миром; и хорошо его запомнил. Позволю себе на доброе слово Нахмана[372] «здесь — наша родина» обратить к русским слово из другого разговора его с невестою: — В жизни, Мейта, нужно быть добрым, милосердным… Мы сами слабы, беззащитны, но нужно быть милосердным…
>
> Право, это может приходиться, как правило, для всех народов [РОЗАНОВ-СС. Т. 4. С. 175].

О репутации Розанова как «юдофила» красноречиво свидетельствует статья Алексея Селивачева[373] «Психология юдофильства» (1915), в которой автор предлагает

> рассматривать его как одного из самых видных представителей если не формального, то внутреннего иудейского прозелитизма. <…> ибо ни у кого мы не встречаем столь подробного и глубокого обоснования юдофильства, как у него, хотя это обоснование нигде не высказывается у него в законченном виде, но состоит из отдельных мыслей, разбросанных по разным местам почти всех его сочинений.

По утверждению Селивачева, с коим нельзя не согласиться:

Бога Розанов ощущает как реальность:

«От Бога я никогда не мог бы отказаться. Бог есть самое теплое для меня. С Богом мне всего теплее. С Богом никогда не скучно и не холодно. В конце концов Бог — моя жизнь. Я только живу для Него, через Него. Вне Бога меня нет. Что такое Бог для меня? Боюсь ли я Его? Нисколько. Что Он накажет? Нет. Что Он даст будущую жизнь? Нет. Что Он меня питает? Нет. Что через Него существую, создан? Нет. Так что же Он такое для меня? Моя вечная грусть и радость. Особенная, ни к чему не относящаяся. Так не есть ли Бог мое настроение? Я люблю Того, Кто заставляет меня грустить и радоваться, Кто со мной говорит, меня упрекает, меня утешает. Это Кто-то. Это Лицо, Бог для меня всегда „Он“. Или „Ты“ — всегда близок. Мой Бог особенный. Это только мой Бог, и еще ничей. Если еще чей-нибудь, то я этого не знаю и не интересуюсь» («Уединенное»).

«Я не спорщик с Богом и не изменю Ему, когда Он по молитве не дал мне милости: я люблю Его, предан Ему. И что бы Он ни делал, не скажу хулы, а только буду плакать о себе».

Свою связь с Богом Розанов ощущает особенно сильно именно в качестве писателя:

«Слияние своей жизни, особенно мыслей и, главное, писаний с Божеским „хочу“ было постоянно во мне, с самой юности, даже с отрочества. Какое-то непреодолимое внутреннее убеждение мне говорило, что все, что я говорю, хочет Бог, чтобы я говорил. Иногда это убеждение доходило до какой-то раскаленности. Я точно весь делался густой, мысли совсем приобретали особый строй, и язык сам говорил. В такие минуты я чувствовал, что говорю какую-то абсолютную правду, и под точь в точь таким углом наклонения, как это есть в мире, в Боге, в истине в самой себе».

Поэтому Розанов позволяет себе объявить:

«Каждая моя строка есть священное писание, и каждая моя мысль есть священная мысль, и каждое мое слово есть священное слово».

Нельзя не заметить сходства между таким настроением Розанова с чувством Бога и своей

боговдохновенности у еврейских пророков. Неудивительно поэтому, что еврейское Богоощущение Розанов предпочитает европейскому Богопониманию:

«Адонай евреев чрезвычайно далек от той отвлеченной универсальности, какую придавал Первому Двигателю Аристотель или Мировому Разуму Платон и какую имеет Существо Единое, Вечное, Всеблагое и пр. средневековых схоластов. Это Бог не столь великий и более теплый. Дыханием Его согрет Израиль. Гораздо более похоже на дело, что европейцы не имеют никакого Бога у себя в сердце, и эту пустоту умственную и сердечную наполняют чисто абстрактным именем Бога» («Около церковных стен»).

С библейскими пророками Розанов сам сопоставляет себя:

«Я родился странником-проповедником. Так, в Иудее, бывало, целая улица пророчествует. Вот и я один из таких, т. е. людей улицы (средних) и во пророках[374] (без миссии переломить, наприм., судьбу народа)» («Уединенное»)

<…>

Вторым основным свойством Розанова наряду с чувством Бога является чувство пола, проникающее все произведения Розанова, который выразился, что его сочинения «замешаны не на воде и даже не на крови человеческой, а на семени человеческом» («Опавшие листья»).

Это чувство пола у Розанова очень своеобразно: оно состоит из двух элементов, сливающихся в одно целое — эротизма и стремления к деторождению. Даже у женщин далеко не всегда встречается такое взаимопроникновение этих двух инстинктов, у мужчины же они всегда резко дифференцированы, что заставляет Розанова утверждать, что «мужчина почти атрофирован в ощущениях пола» («Темный Лик»).

<…>

Сравнивая брак еврейский и христианский, Розанов отдает решительное предпочтение первому:

«Сущность брака, от альфы до омеги его, в чудном, Богоданном Бытии, на первостранице Завета Вечного, который мы грустно переименовали в Ветхий, постаревший. Отсюда-то, в гармонии с браком эдемским,

и таинственное обрезание, Аврааму данное: вот где и на чем полагаю я завет мой с тобою» («Семейный вопрос в России»).

«Библейское чувство семьи и брака вовсе неизвестно в православии, и если бы где проявилось, вызвало бы величайшее озлобление против себя» («Русская церковь»).

«Смотришь на евреев и завидуешь их семейной жизни. Развод у них легкий, тем не менее случаи развода не часты, и целомудрие супругов у них — факт общеизвестный. Иногда развод происходит по причине бездетности; проходит несколько лет после развода и вторичного брака, смотришь, у того и другого есть дети, тому и другому хорошо. Брак не пугает их драконовскими законами, молодые люди не боятся вступать в него, вовремя рождаются дети, родители успевают поднять их, о мезальянсах не слыхать, детоубийство — редкость, и силу еврейства, в особенности его быструю размножаемость, надо приписать, между прочим, брачным законам его» («Семейный вопрос в России»).

«В поле сила, пол есть сила. И евреи соединены с этой силой, а христиане с ней разделены. Вот отчего евреи одолевают христиан. Тут борьба в зерне, а не на поверхности, и в такой глубине, что голова кружится. Дальнейший отказ христианства от пола будет иметь последствием увеличение триумфов еврейства. Вот отчего так вовремя я начал проповедывать пол» («Опавшие листья»).

<…>

В христианстве Розанов встречается с ненавистным ему идеалом аскетизма, монашества, девства, абсолютно отсутствующим в иудаизме.

«Христианство так же выразило собою и открыло миру внутреннее содержание бессеменности, как иудаизм и Ветхий Завет раскрыли семенность. Там все семя, от семени начато, к семени ведет, семя собою благословляет. Здесь все отвращает от семени, как само лишено его» («Опавшие листья»).

Розанов указывает, что проводимая некоторыми аналогия между христианским монашеством и еврейским назорейством, основываемая на том, что назореи воздерживались от вина и сикера, совершенно

ложная.

«С монашеством назорейство имеет только то подобие, что назорей также чувствовал себя посвященным Богу, но не через пост, скопчество и молитву, а через coitus'ы, угодные Богу, посвященные Богу. Воздержание же от вина и сикера служило для увеличения половой силы, которая и по Талмуду слабеет от них» («Люди лунного света»).

Монашеский идеал, не будучи в состоянии удержать всех христиан от брака и деторождения, все же приучает их гнушаться половой жизнью.

«Мы, упиваясь вином, впадая в скотоподобие, допускаем себя до coitus'а. Это — животная сторона нашей природы, коей мы делаем невольную уступку. Евреи, не входя в наши рассуждения, но принимая во внимание наши чувства, естественно испытывают чувство гнусности от полового с нами общения; они не хотят переходить из храма в хлев». Ибо этот «неугасимый народ догадался о святом в брызге бытия там именно, куда мы в понятиях своих отнесли грех» («Религия и культура»).

<…> «Бесспорно в общем, что евреи и до сих пор еще хранят тайну некоторого приблизительного девства и невинности в супружестве, тайну непорочного супружества»

<…> «В священную ночь с пятницы на субботу еврейские женщины стремятся принять в себя материнство: но как самая суббота есть мистический их праздник, то и восприятие материнства совершается у них мистически и царственно. Бедные торговки и сплетницы шесть дней, несчастные процентщики и часовщики в дни труда и забот, они среди свеч и огней и священных воспоминаний в вечер пятницы как бы становятся царями земли, рождают в себе царскую психологию, находят небесную душу и возжигают свет новой жизни не как *свиньи и мы,* а как цари и священники» («Семейный вопрос в России»).

Чрезвычайно ценным представляется Розанову существование у евреев простейших форм заключения брака рядом с более сложными.

<…>

«Моисей как подлинно священный союз ценил супружество и установил три формы для его заключения: полную, с несением шатра над женихом и невестой;

сокращенную, состоящую в простых словах жениха невесте с меной колец: „Я беру тебя в жены себе по закону Моисея“, и третью, описанную в XXII главе „Исхода“: она заключалась в простом факте супружества. Очевидно, вся сумма девушек, перестающих быть таковыми, в Библии переходила в полный итог брака. Лучше ли это нашего, пусть судит каждый» («Семейный вопрос в России»).

Не дорожа, по мнению Розанова, сущностью брака, церковь тем упорнее охраняет от нарушений его внешнюю форму, затрудняя или совершенно запрещая развод. Не так у евреев.

«Развод совершенно свободен у евреев еще со времен Ниневии и Вавилона, и семья у них очень чиста».

<…> Гнушаясь деторождением, христиане особенно презирают незаконнорожденных, которых их матери часто убивают, желая избежать позора. Наоборот, у евреев «незаконнорожденные получают непременно почетное имя Авраама и как бы усыновляются целым народом» («Семейный вопрос в России»).

Итак, во всем, относящемся к половой и семейной жизни, евреи стоят несравненно выше христиан. Но и во многих других областях Розанов отдает предпочтение иудаизму. Так, например, в покаянии:

«У нас по общей вере грехи отпускаются как-то механически, и притом грешащий заранее знает, что они будут отпущены, и несколько рассчитывает на этот отпуск. Наконец, у нас грех совершается против одного, напр<имер>, богачом против бедняка, а отпускается другим, именно священником. У евреев вовсе не так: если кто говорит: „согрешу и раскаюсь“, то ему не дают возможности совершить раскаяние. И если кто говорит: „Я теперь согрешу, а День Очищения меня очистит“, то День Очищения такого не очищает. Грехи, совершенные человеком по отношению к Богу, очищаются Днем Очищения, а грехи, совершенные человеком по отношению к ближнему, очищаются Днем Очищения лишь после того, как он помирился с ближним своим (Иома, гл. 8; Тосефта, 9)[375]. То есть, у евреев устранена механичность из покаяния, и этот акт души, необходимый, но скользкий и развращающий при легкости отпуска, остается высокочеловечным и индивидуально трудным» («Около церковных стен»).

<…>

Розанов стоит за абсолютное соблюдение субботнего отдыха, отмененного в Новом Завете.

«Седьмой день дан человеку на отдых, на радость, на совершенное исключение труда, даже до запрещения собирать дрова для топки. Невозможно семь дней трудиться. Бог этого не указал, Бог это запретил. Об этом должно быть сказано твердое слово» («Около церковных стен»).

<…>

Евангельское учение о нестяжании, тесно связанное с аскетизмом, несимпатично Розанову, который, как хороший семьянин, является усердным приобретателем. Упреки в чрезмерно дорогой цене его книг он отклоняет двумя забавными возражениями — первое, уже поминавшееся, что его книги замешаны на человеческом семени, так что цена их не может быть признана слишком дорогой, второе — что дешевые книги — это некультурность, ибо книги не водка. Изданием своих книг он нажил, как он сообщает в «Уединенном», 35 тысяч рублей. Неудивительно поэтому, что он негодует по поводу евангельского рассказа о богатом юноше, ссылаясь в защиту своего мнения опять-таки на Ветхий Завет:

«И золото той земли хорошо, там бдолах[376] и камень оникс» (Быт. 12, 2), так сказано о рае, который насадил человеку Бог. «Бог дал человеку в радость и золото, и я им не злоупотребил, отдавая часть его на пропитание бедным», так мог подумать богатый юноша и отойти в искреннем смущении, полном непонимания. Тут была не слабость его души, как критикуют пошленькие критики, сами далеко не распускающие своей мошны для ближнего, а полная растерянность при очевидности, что тот Бог, который насадил рай, вовсе не то, что сей человек, который учит с Божескою властью и силой. Бедность! Бедные! Подайте бедному! Но ведь что же и раздать, когда будут все бедны, а напоследок времен они и не могут не стать все бедны, раз что никакой другой заповеди в поправку или дополнение ее, в изъятие и разнообразие не дано, а это однонаклонное и однотонное «раздай» исполнено ревнующими до точки. И вот — тиф; нужно бы раздать, да нечего — ничего не накоплено. Ибо где нет золота и бдолаха — нет и накопления. Не нищенские же корки копить. Да и вообще при нищем нужен же и подающий, и богатый

юноша, который подавал, не должен ли был вовсе не смущенно отойти, а закричать на целый город, на всю всемирную историю: «Я исполнил Закон Божий и не хочу другого, горького, несущего беды людям» («Темный Лик»).

Розанов защищает Талмуд от представления, «что это какая-то черная книга, исполненная непонятного в одной половине и злобного в другой. Талмуд — это сплошная забота о евреях их великих древних учителей. Здесь есть предмет для зависти всякой нации. О, если бы и мы уже 1000 лет тому назад имели подобную заботу о себе своих учителей и законодателей. Не пришлось бы тогда Чехову писать своих „Мужиков“, Толстому — „Власть тьмы“, и, может быть, М. Горький выбрал бы для себя более мягкий псевдоним. Таким образом, здесь есть предмет для зависти, но какой же для упрека? Пусть каждый народ имеет о себе ту заботу, какую он в силах иметь! Кто знает, может быть, сохраненный в силах и здоровьи, он когда-нибудь придет на помощь другим народам, не имевшим о себе этих предохранительных забот» («Около церковных стен»).

<…>

Какие же практические выводы делает Розанов из своего юдофильства? По его мнению, христиане должны восстановить все Второзаконие Моисеево с установленными Богом там брачными нормами.

«И наше, и не наше, признаем и не признаем, завет, но ветхий. Да разве слово Божие стареет? И в которой книге, пророческой или Моисеевой, сказано: „Это временно, пока дается, а затем настанут дни и века, когда это будет ветхим“. Термин „Ветхий Завет“ абсолютно отсутствует во всех книгах Ветхого Завета. И как мы решаемся писать на переплете заглавие, которого книга сама себе не дает?!» («Семейный вопрос в России»).

Если же восстановление Ветхого Завета встречает непреодолимые препятствия, то следует, по крайней мере, приблизиться к его духу.

«У нас нет обрезания, но для достижения его нуменальных задач и неодолимо могущественного на душу влияния надлежит, по крайней мере, философски обрезаться, т. е. повторить древний завет не кровью и ножом, но в обратившейся сюда и обширно развитой философии». Ибо «мысль обрезания — в религиозном

устроении пола, в том, чтобы воспитать человека к религиозности здесь» («В мире неясного и нерешенного»).

Розанов желает, чтобы христиане чаще давали своим детям библейские имена, чтобы были допущены смешанные браки христиан с евреями [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 223–230].

Русско-еврейский писатель Осип Дымов (Перельман) в своих воспоминаниях о Розанове отмечает как

> любопытный момент — его убеждение в том, что смешением евреев и русских аристократов можно достичь весьма благоприятных результатов: «лучшая расовая смесь» <…>. Розанов был бы счастлив, если бы я женился на его приемной дочери — мне вполне серьёзно об этом рассказывал один из близких ему людей. Из этого туманного намека, однако, ничего не вышло так как она и я не обменялись за время нашего знакомства ни единым словом [ДЫМОВ. С.118].

Таким образом, если верить Дымову, Розанов, свои филосемитские эмоции выплескивал не только в тексты, но и пытался реализовать их в конкретных житейских обстоятельствах. В этом отношении примечательно, что дочь его дочь Варвара состояла в браке с литератором-евреем Владимиром Гординым. Драматические обстоятельства жизни и смерть Гордина в 1928 году отражены в дневниковых записях Михаила Пришвина:

> Все союзы Гордина кончались <тем>, что женщины попрекали его своим трудом. Наконец, явилась Варя, такая же, как и он, не рабочая. Истерзанный попреками всех женщин, он нашёл, наконец, такую, которая тоже ненавидела труд. Под конец он даже стал добывать немного для неё: достанет когда рубль, когда два. Обедали в «Коммунаре» (вдвоем 1-е блюдо). Последние 3 дня, кажется, ничего не ели. Но это было счастье. 29 Января. Вчера приехал Пяст и рассказывал о Гордине, что это действительно была артистическая натура, он редактировал одно время журнал «Вершины», в котором участвовал и Блок и другие. Как еврей, он там где-то у них добывал деньги и не всегда был на содержании женщин. Скупал мебель красного дерева, имел большую квартиру. <На полях> Такие похороны, а Таня <сестра Варвары Гординой> и этому рада: «Был добрый человек,

вот его Господь и помиловал»[1].

Ратует Розанов и за то,

чтобы праматери еврейского народа имели у нас иконописные изображения и т. д. Неудивительно, что при таком взгляде на иудаизм Розанов возмущается «Словом против иудеев и иудействующих» Иоанна Златоуста и в своем комментарии к нему не стесняется в выражениях своего негодования:

«Очевидна Иоаннова ложь. Не золотые уста ее говорили, а хладные и бездушные».

«Можно подумать, что Златоуст никогда не раскрывал Библию. Но если он читал Библию, то для дерзости его только и найдешься что ответить из Апокалипсиса: И отверз он уста свои для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его и жилище Его».

«Здесь уже совершенно дух средневековых преследований и нашего Кишинева[377],[378] и других городов» («Около церковных стен»).

Апостол Павел, оторвавший христианство от иудаизма, также чрезвычайно несимпатичен Розанову, особенно при сравнении его с Моисеем:

«Апостол Павел, убеждая евреев, сказал: *„Я хотел* бы быть отлученным от Иисуса ради братьев моих по крови, — евреев“. Какая любовь! Да и везде в Евангелии эта любовь аналогичная. Но золото этой любви все осталось на любящем, во славу Павла, а на любимом странным образом остался какой-то мазок: гибель и бесславие Израиля. Да что гибель — ненависть наша к „любимому“. Апостол Павел не только не отлучился от Иисуса ради братьев своих, но, начиная именно с него, и началось разлучение бывших братий его от эллина и варвара, с выдвиганием их вперед, наверх, и с понижением, потоплением всей барки с „братьями“. Но как все это выражено неуловимо: через любовь, а не через гнев. Но поистине никакой гнев не совершил бы того, что эта разрушительная любовь. От „любви“ евангельской горы повалились. Теперь вместо Моисея и Ревекки — Мошки и Ривки, не пророки, а сапожники. Мы их прямо ненавидим под нежным словом, их задавившим. Но в этом гетто человечества, куда гордый христианин не может войти, не зажав носа, есть очень аналогичное Павлову слово их национального

законодателя: „Господи, если Ты решил истребить народ Твой, то изжени и меня с ним вместе из книги живота“. Моисей жаловался, но он в обетованную землю сам не вошел, а народ в нее довел. Так вот она, подлинная-то любовь. Все возлюбленному родному простишь, как блудному сыну. Но притча о блудном сыне была Израилем выслушана, столь нежная, что подобной ей в Ветхом Завете нет <…>. В Ветхом Завете жестко постлано, но мягко спать, в Новом Завете мягко постлано, да жестко спать» («Темный Лик»).

<…>

Розанов рассказывает, что

«от роду никогда не любил читать Евангелия. Не влекло. Чудеса меня не поражали и даже не занимали. Слова, речи, — я их не находил необыкновенными, кроме какой-то загадки Лица, будущих знаний и чего-то вещего. Напротив, Ветхим Заветом я не мог насытиться; все там мне казалось правдой и каким-то необыкновенно теплым, точно внутри слов и строк струится кровь, притом родная! Тут была какая-то врожденная непредрасположенность, и возможно, что она образовалась от ранней моей расположенности к рождению» («Опавшие листья»).[379]

Чрезвычайно сложно и оригинально отношение Розанова ко Христу. Прежде всего он решительно не считает возможным признать его, как это делают рационалисты, за человека.

«Иисус не человек, а Существо, и Евангелие действительно сверхъестественная книга, где передан рассказ о совершенно сверхъестественном Существе, и самые события сверхъестественны же. При этом мы разумеем не чудеса Иисуса, которые могли быть легендарны. Единственное и главное Чудо, и притом уже совершенно бесспорное, есть Он Сам. Даже если согласиться со скептиками, уверяющими, что Иисуса никогда не было, то вымыслить такое Лицо со всей красотой его образа и непостижимыми его речами так же трудно, и невероятно, и было бы чудесно, как и быть такому Лицу» («Русская церковь»).

Однако признать Христа за Мессию Розанов отказывается.

«Наш-то сифилис? Регистрация домов терпимости? Слишком мало знаков, что Мессия уже пришел. А войны,

крестоносные, за испанское наследство, за австрийское наследство? Слишком мало знаков, что овца уже легла около тигра, а между тем именно по этому предсказанию пророка Исаии мы и узнавали Христа: Вот, когда придет такой, что это принесет, то смотрите, он и будет Мессия. Мы смотрим и не узнаем» («Русская церковь»).

На возражение, что зло продолжает существовать лишь потому, что люди не послушались Христа, Розанов отвечает:

«Что это такое за мессианство, которое зависит от хорошего расположения моего духа? И Сократ учил, что, послушают его, будет хорошо, и Спенсер так учил. Мессианство — магия, святая сказка, но могущественнее всякой реальности, воочию имеющая наступить, дневная, очевидная. Поэтому, когда говорят, что оно не исполнилось оттого, что в добродетели мало упражняются, то просто уравнивают Христа со Спенсером» («Около церковных стен»).

Но если Христос не был человеком и не был Мессией, то Кто же Он был, Он, казнивший евреев страшной казнью, Он, сказавший: «Думаете ли вы, что я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение. Огонь пришел я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся»? Страшная гипотеза возникает в уме Розанова, и, сообщая ее устно Мережковскому, <«То был Антихрист» — *М.У*> он сам пугается своих слов.

Еврейским знакомым Розанова его антихристианство было столь же приятно, как и его юдофильство. И вот тут-то и происходит любопытный поворот Розанова в отношениях к евреям. Нападая сам на христианство и Христа, он не желает позволить евреям того же. Эту странную черту своей психологии с удивлением отмечает по другому поводу сам Розанов в «Уединенном», где он пишет:

«Сам я постоянно ругаю русских, даже почти только и делаю, что ругаю их. Но почему я ненавижу всякого, кто тоже их ругает? И даже почти только и ненавижу тех, кто русских ненавидит и особенно презирает. Между тем я, бесспорно, и презираю русских, до отвращения. Аномалия»[380].

Точно так же и здесь между Розановым и евреями происходит разрыв, как две капли воды напоминающий сцену из пьесы Тургенева «Завтрак у предводителя», где

ругающийся со своей сестрой Безнандин, будучи поддержан Алупкиным, не только не чувствует к нему никакой благодарности, но вызывает изумленного Алупкина на дуэль, говоря, что заступается вовсе не за сестру, которая для него вот что: тьфу! — а за честь фамилии. Розанов пишет:

«Как зачавкали губами и „идеалист“ Борух С., и „такая милая“ Ревекка Ю., когда прочли „Темный Лик“. Тут я сказал себе: Назад! Страшись! Они думали, что я не вижу, но я хоть и сплю вечно, а подглядел. Борух, соскакивая с санок, так оживленно, весело, счастливо воскликнул, как бы передавая мне тайную мысль и заражая собой: „Ну, а все-таки Он — лжец“. Я даже испугался. А Ревекка проговорила: „Н-н-нда. Я прочла `Темный Лик`“. И такое счастье опять в губах, точно она кушала что-то сладкое. Таких физиологических (зрительно-осязательных) вещиц надо увидеть, чтобы понять то, чему мы не хотим верить в книгах, в истории, в сказаниях. Действительно, есть какая-то ненависть между Ним и еврейством. И когда думаешь об этом, становится страшно. И понимаешь ноуменальное, а не феноменальное „распни Его“» («Опавшие листья»).

Так переходит Розанов от юдофильства к юдофобству, которого он не чужд был и раньше [381], как видно и из некоторых приведенных выше текстов, что объясняется, во-первых, совместностью психологического юдофильства с антисемитизмом (некоторые субботники[382] также питают антипатию к евреям), а, во-вторых, особенным умением Розанова совмещать противоречия. Отзвуки юдофильства можно встретить и в его антисемитических сочинениях. Но, как бы то ни было, ничто другое, им написанное, не в силах ослабить значение того факта, что во всем христианском мире один В. В. Розанов создал столь глубокую, стройную и многостороннюю систему юдофильства. Являясь последней по времени, она указывает собой и те логические пределы, до которых может достигать позитивное юдофильство [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 230–239].

Поворот Розанова в направление воинствующего антисемитизма произошел не спонтанно — после убийства Столыпина эсером-террористом еврейского происхождения Богровым[383]: «после + Столыпина у меня как-то все оборвалось

к ним» (см. ниже его письмо М. О. Гершензону от 26.12.1912 г.), а постепенно. Начался он после 1905 г. и в подоплеке его, можно полагать, лежала некая идейная тенденция, возобладавшая в среде русской интеллектуальной элиты того времени. По мнению Льва Выготского[384]:

> В умах «кающихся интеллигентов» (кающихся за свое участие в событиях 1905 г.) произошел <…> определенный сдвиг к антисемитизму: «воскресает все более и более идейное наследие Достоевского — тот антисемитизм, который устанавливает исконную <…> враждебность „идеи жидовской“ с идеей России, гибельность ее для России» [385]. В этом, пишет Л. С. Выготский, повинны (в 1916 г.) и Н. А. Бердяев, и Д. Мережковский. Роман А. Белого, считает Л. С. Выготский, дает этому настроению «художественное выражение»[386].

Сыграла свою роль и болезнь жены, постигнутой «мозговым ударом», которую Розанов воспринял как Божью кару за его христоборчество, и — не исключено, учитывая его архетипический антисемитизм, — декларативное юдофильство.

Сам Розанов, в свойственной ему манере делать упор на значимости своих писаний, утверждал:

> Может быть, это аберрация, но мне даже казалось и кажется, что со времени <…> статьи <«Место христианства в истории» (1889)> вопрос *«о семитизме»* и встал по всей своей значительности, не допускающий долее говорить *«о жиде»* и даже *«об евреях»,* а о еврее — Судьбе, еврее — Роке, еврее — Персте Божием и Плане Истории. Вопрос с рынка перебросился в алтарь. Конечно — это иллюзия, но каждый понимает хорошо только свою душу: в моей душе прошел *трепет о евреях* — и мне (иллюзия) казалось, что и весь мир затрепетал со мною, и думает не о «зависимости от Нила, от Волги, от Тибра» истории, не о «борьбе класса эвпатридов с классом геоморов» в Аттике, а о том, *как* и *куда Бог ведет человечество.* <…>. [РОЗАНОВ — СС. Т.13. С. 49].

В свое «юдофильское десятилетие» Розанов, который по утверждению Эриха Голлербаха «питал органическое пристрастие к евреям» [ГОЛЛЕРБАХ. С. 87], стремится обрасти еврейскими знакомствами. В его дружеском кругу общения мы находим таких русско-еврейских знаменитостей Серебряного века как Михаил

Гершензон, Борис Столпнер[387], Лев Шестов, Осип Дымов, Аркадий Руманов, Самуил Гарт и др. Можно согласиться с мнением Зинаиды Гиппиус и Голлербаха, что в этот период, для розановского круга общения было:

Несомненно одно: «антисемитизм» Розанова и антисемитизм «Нового Времени» явления разного порядка [ГОЛЛЕРБАХ. С. 88].

Особенную сердечную симпатию Розанов выказывал в отношении Михаила Осиповича Гершензона, одного из самых ярких представителей русской интеллектуальной элиты Серебряного века. В 1909–1913 годах они состояли в весьма оживленной и, несомненно, доверительной переписке. Гершензон:

> признанный знаток русского умственного движения XIX века, блестящий мастер слова (язык его Розанов называет помещичьим), <…> психологически и социально осознавая себя евреем, в философском плане был начисто лишен «родового мышления». Напротив, все его творчество — это своеобразная апология личностей, культ индивидуального устроения души. Национальное всегда воспринималось Гершензоном сквозь призму общечеловеческого. Даже собственная «еврейская психика», о которой он пишет в письме Горнфельду [388], это отнюдь не националистические «комплексы», а индивидуальные особенности его духа, особые очертания его творческой личности. Гершензон полагал, что «национальность в человеке — имманентная, стихийная, Божья сила; поэтому мы можем спокойно забыть о ней: она сама за себя постоит»[389]. «В нашей душе, — писал он, — борются две воли — личная и родовая: будь же личностью». В этом смысле иудаизм Гершензона (равнодушного к конфессиональным вопросам) был также актом личного выбора: отказ от религии отцов только во имя карьеры или социального благополучия расценивался им как бесчестный и постыдный. В подобном взгляде отразилась, если угодно, гордость Гершензона — но гордость индивидуальная, а не родовая.
>
> Однако гордый и благородный Гершензон вызывал у Розанова уже знакомое нам амбивалентное чувство. Мотив эротического соперничества своеобразно преломляется в мотив творческого соперничества с евреем-писателем. Заметка, написанная Розановым в качестве преамбулы к письмам Гершензона <см. ниже>,

свидетельствует как раз об этом: здесь облик Гершензона теряет свои реальные черты. Розанов творит свой «миф о Гершензоне», страшном своей талантливостью («слишком великолепен»), ученостью (к «стыду русских», он «лучший историк русской литературы»), мастерством «делать» книги («У него „все на месте“»[390]). Сублимация комплекса неполноценности выражается в «страхе» вытеснения Гершензоном некоей русской субстанции («он такой русский»), с которой Розанов идентифицировал свое «я». Наиболее яркое воплощение этого мотива — письмо Розанова от середины января 1912 года, где предпринята попытка реконструировать «агрессивное» подсознание Гершензона («Да. Я еврей…»). Образ Гершензона как сильного соперника утверждается и развивается в письмах Розанова параллельно с образом грозной соперницы — еврейской нации, «вытесняющей» «слабых» русских из правительства, общественности, литературы и — даже! — из «союза русского народа» (см. письмо от середины августа 1909 года) [ПРОСКУРИНА].

В розановском архиве (ОР ГБЛ, ф. 249, кн. 4197, ед. хр. 1, л. 1) имеется Записка, являющаяся своеобразной преамбулой ко всем собранным Розановым письмам Гершензона, которые он, по всей видимости, планировал опубликовать. Написана она после 1913 г., т. е. уже в «юдофобский период» Розанова-публициста, когда все отношения между двумя литераторами были разорваны. Стилистически записка — типичный розановский опус, выдержанный в трикстерско-ерническом с примесью русопятской юдофобии духе. Вот ее содержание:

> Мих. Осипов. Гершензон к печали русской и стыду русских — лучший историк русской литературы за 1903–1916 гг., хотя… он слишком великолепен, чтобы чуть не было чего-то подозрительного. «Что-то не так». «Он такой русский». Но у русского непременно бы вышло что-нибудь глуповато, что-нибудь аляповато, грубо и непристойно.
>
> У него «все на месте». И это подозрительно. Я думаю, он «хорошо застегнутый человек», но нехороший человек.
>
> В конце концов я боюсь его. Боюсь для России. Как и «русских патриотов», Столпнера и Гарта[1].
>
> Эх… приходи, Скабичевский[391],[392], и спасай Русь [ПЕРЕП:Р03-ГЕР].

Сравнение мыслеизлияний Розанова в письмах Гершензону и Флоренскому позволяет проследить мировоззренческие метаморфозы, происходившие в образе мышления Розанова в эти годы — «поворотные» с точки зрения его отношения к еврейству. Напомним, что Розанов с самого начала своей публицистической деятельности выступая с позиций кондового русского патриота, охранителя традиционных ценностей национального «очага», декларировал:

Кроме русских, единственно и исключительно русских, мне вообще никто не нужен, не мил и неинтересен («Опавшие листья». Короб первый).

В этом заявлении, что весьма характерно для манифестаций Розанова, немало лукавства. Ибо помимо русских и кроме «матушки-свиньи» — то бишь слезно любимой им России, его, как отмечалось выше, всю жизнь болезненно интересовали и привлекали к себе евреи.

Зинаида Гиппиус, почитательница и многие годы интимный собеседник Розанова, пишет в очерке-воспоминании «Задумчивый странник. О Розанове»:

> Розанов был не только архиариец, но архи-русский, весь, сплошь, до «русопятства», до «свиньи-матушки» (его любовнейшая статья о России). В нем жилки не было нерусской. Без выбора понес он все, хорошее и худое, — русское. И в отношении его к евреям входил элемент «полярности», т. е. опять элемент «пола», притяжение к «инакости».
>
> Евреи, в религии которых для Розанова так ощутительна была связь Бога с полом, не могли не влечь его к себе. Это притяжение <…> еще усугублялось острым и таинственном ощущением их чуждости. Розанов был не только архиариец, но архирусский, весь, сплошь, до «русопятства», до «свиньи-матушки» (его любовнейшая статья о России). В нем жилки не было нерусской; без выбора понес он все, хорошее и худое — русское. И в отношение его к евреям входил элемент «полярности», т. е. опять элемент «пола», притяжение к «инакости».
>
> Он был к евреям «страстен» и, конечно, пристрастен: он к ним «вожделел».
>
> Влюбленный однажды, полушутя, в еврейку, говорил мне:
>
> — Вот рука… а кровь у нее там какая? Вдруг — голубая? Лиловенькая, может быть? Ну, я знаю, что

красная. А все-таки не такая, как у наших… [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 159].

Степень «страстности», «пристрастности» и «вожделения» в разные годы выражалась у него по-разному — от кусуче-иронической доброжелательности 1900-х годов: «несказанное очарование <…> их дьявольской интимностью, их шепотами в истории», до критиканской озлобленности последнего десятилетия его жизни, когда «под впечатлением опасности для России „вообще жидов“», он писал в своей столь замечательной в литературном отношении книге беллетристическом шедевре «Опавшие листья. Короб первый»:

> Услуги еврейские, как гвозди в руки мои, ласковость еврейская, как пламя, обжигает меня.
>
> Ибо, пользуясь этими услугами, погибнет народ мой, ибо обвеянный этой ласковостью задохнется и сгниет мой народ).

Всегда в его «притяжение» сквозила юдобоязнь, а в отталкивании — любование, сожаление и уважение к ветхозаветной традиции. Это очень наглядно высвечивается и в переписке с Флоренским, нашпигованной истерическим юдофобством. Переписываясь же с «милым Гершензоном», который для его друга, «дорогого П. А.» не более чем типичный «зон», Розанов, хотя и по обыкновению своему язвит и ерничает, однако, возможно, из соображений своего рода политкорректности (в общении с инородцами инородцев не задевать), расточает-таки комплименты евреям.

В предсмертном «Апокалипсисе нашего времени», где Розанов, по словам Михаила Пришвина (запись в дневнике от 12 сентября 1924 г.):

> запел свою песнь песней о евреях в тот момент, когда о своем народе сказал: «Подлый народ»[393] <…>,

— есть такие строки:

> … среди свинства русских есть, правда, одно дорогое качество — интимность, задушевность. Евреи — тоже. И вот этой чертою они ужасно связываются с русскими. Только русский есть пьяный задушевный человек, а еврей есть трезвый задушевный человек.
>
> Вот гениально и трогает до слез своей правдивостью! [ПРИШВИН-ДН-1]

Перед смертью, сказав свое последнее слово о «старой России», о том, что «„коренная Россия провалилась“, что „мы все провалились“, что „провалилась деловая Россия“, морская, железнодорожная, сельская, фабричная, городская, земская», Василий Васильевич Розанов, как явствует из письма П. А. Флоренского художнику М. В. Нестерову от 1 июня 1922 г.:

> продиктовал своим бывшим друзьям, и в особенности тем, кого считал обиженным собою, очень теплые прощальные письма. Мирился с евреями [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 489].

Ниже мы приводим обширные выдержки из переписки Розанова с Гершензоном, цитируемые по [ПЕРЕП: РОЗ-ГЕР]:

> В. В. Розанов — М. О. Гершензону, начало мая 1909 г.:
>
> Читаю, мой м<илый> Герш<ензон>, о Чаадаеве <…>[1]. Страницы так и бегут. Как хорошо Вы пишете. «Вот кто мог бы воскресить Константина Леонтьева», — подумал я о Вас[394],[395]. Анонимы (жен<ские>) к Чаадаеву: мне показалось, что это лучше «Фил<ософических> п<исем>», это — настоящее, живое. В Чаад<аеве> хорошо только остроумие (колокол, пушка, «персиянин») (стр. 118)[396]. <…> Берегите свое время и перо. Может быть, Бог наведет Вас на Леонтьева. Жене — привет. Вспоминаю Ваш холодный кофе.
>
> Мне печально, что меня разлюбил Столпнер (такой исключительный человек)[397]. По глупостям, — как всегда у русских.

> М. О. Гершензон — В. В. Розанову, 8 мая 1909 г.:
>
> Многоуважаемый Василий Васильевич,
>
> Очень обрадовали Вы меня присылкой статьи о Волынском; я уже собирался напомнить вам обещание. Я дважды с изумлением перечитал Вашу статью. Вы гениально нарисовали портрет Вол<ынского>, так и просятся сравнения: Веласкес, Гойа, — бесконечно хорошо; Вы большой художник. И в то же время я чувствую здесь — простите — что-то инфернальное. Подумайте: ведь это живой человек, он прочитает это, — каково ему будет? Весь Ваш удивительный талант был с Вами, когда Вы писали это, но дух любви Вас в те минуты покинул; нет благочестия к лику человеческому,

нет кровного родства с бедным человеком, или просто жалости. Но все верно поразительно и сказано так, что не забудешь. Я лично знаю Волынского и могу судить. Моя жена, раз видевшая Волынского издали, в восторге.

Ну, это личное впечатление; а как редактор отдела в «Критич<еском> Обозр<ении>» я должен сказать, что те личные черточки, которые есть в Вашей статье, резко нарушили бы академический тон журнала, и просто мои товарищи по редакции их не допустят в печать. Поэтому прошу у Вас позволения выпустить соответственные строчки (ни детей… одинокая кровать в Пале-Рояле и пр.) — их немного, — и, если хотите, я пришлю Вам заблаговременно корректуру статьи, чтобы Вы могли видеть, что я выпустил (также и о Венг<ерове> и Гурев<ич>)[1].

По существу я, разумеется, не выпущу в статье и не изменю ни слова, хотя и нахожу противоречие между началом и концом, ибо чему же можно научиться из такой головной книги, какою Вы изображаете книгу Вол<ынского> о Достоевском? Но тут я не вмешиваюсь.

Я не писал о Вас, а только один раз в рецензии «В<естника> <Европы>» упомянул о Вас как о первом, кто у нас во всей глубине раскрыл вопрос пола[398],[399].

В. В. Розанов — М. О. Гершензону, около 7 сентября 1909 г.:

«Телепатия» вот уже недели 3 мне шепчет на ухо: «как ты неосторожен: вот в 3-ий раз ты все сближаешь Гершензона с Меньшиковым. Как ты не подумал, что это может быть ему неприятно, — да и с твоей стороны это прямо грубо и навязчиво. Он тебе не дал права, ни повода так фамильярничать с собою».

Вот почему, дорогой Мих. Осипович, я извиняюсь перед Вами и вперед ничего подобного не повторю. Причина «ami-cochon'ства» — что Вы меня встретили в Москве «как своего», как бы «давно зная», и вообще без «пространства и времени» между нами. Дорогой мой: я слишком знаю, что между «им» и Вами ничего даже приблизительного нет; а внешние сходства меня рассмешили, и я стал вслух смеяться: мое обычное ребячество, в котором не отрицаю «национального свинства»[400].

<…>

Еще раз, мой добрый, извините. Не часто, но изредка

мне и самому бывает «противно на душе» от этой моей эксполентности, болтовни, «со всеми как с приятелями» и вообще до излишества от «человека по миру» у себя. Это и противно, но и как-то с этим легче жить. Работаешь-работаешь, устанешь, и когда оторвался от письменного стола — энергично вытягиваешься, пуговицы летят с жилета и часто со штанов, лицо смеется (сейчас после работы). В «общественном смысле» на это не имеешь права — но ум «очень хочет».

Таков, Фелица, я развратен… [401]

Берите как есть «русскую свинью». Да я знаю, что Вы и не сердитесь, а так — маленькое неудовольствие. Пусть и его не будет. Будем друзьями, простыми русскими друзьями, без мелочей и придирок и мщения друг другу, если бы что встретилось даже и более серьезное и отрицательное. Некоторый % зла, ну даже низкого, неблагородного, лежит и после грехопадения, не может не лежать в каждом человеке: примем это «как судьбу», как свою долю, и друг у друга не будем придираться к этому и «корить человека за невыдержанность идеала».

Бог с ними, с идеалами; все это «прописано». Возьмем живую натурку «как есть» и лучше будем отыскивать в ней, не завалилось ли в уголке чего-нибудь хорошего.

М. О. Гершензон — В. В. Розанову, 7 сент. 1909 г.:

Милый Василий Васильевич,

Конечно, я Вас не разлагаю, а беру таким, как Вы есть, и таким люблю. Сближения с М<еньшиковым>, в чем Вы теперь извиняетесь, я даже не заметил, но было другое: Ваше отношение к евреям, страх перед пейсами, как Вы выразились. Дело не в еврействе; тяжело мне видеть в Вас, что Вы чувствуете национальность, что я считаю звериным чувством. Я уверен, что в чистые Ваши минуты Вы не позволите себе этого, и если у Вас так написалось, то именно тогда, когда «отлетели пуговицы», и именно не только у жилетки, но и пониже, — и вышло некрасиво. Позвольте сказать так: Вы — красавица, и я, как вижу Вас, любуюсь; и вот Вы неосторожно показались мне не в авантажном виде, — конечно, меня передернуло.

Низко кланяюсь Вам за умный и дружеский совет и буду его помнить. Но зачем Вы пишете мне лестные

слова? и откуда Вы меня знаете, почти не читав меня? Вот, если случится прочитать что-нибудь мое, напишите мне, что в нем плохо, что дурно выражено, как надо писать: вот за это буду глубоко благодарен.

Статью Вашу о Вол<ынском> мы с редактором «Крит<ического> Обозр<ения>» обдумывали и обдумывали (ему тоже крепко понравилось) и все-таки в трех местах вычеркнули «личности». Рукопись Вам верну, и на днях получите первые 4 книжки журнала, а погодя и гонорар. Как Вы написали гениально портрет Волынского[402], так вы должны были бы увековечить для потомства, в таких же литературных портретах, и другие лица, в которых история наших дней. Напишите так же Суворина, Меньшикова, Буренина, наших [403] Булгакова, Мережковского и кого еще хорошо знаете, — и оставьте рукопись, чтобы напечатали после Вашей смерти.

В. В. Розанов — М. О. Гершензону, около 10 сентября 1909 г.:

Дорогой Михаил Осипович!

Увидав конверт, я подумал: «это от милого Гершензона». Спасибо за тон письма. Итак — будем дружны. Антисемитизмом я, батюшка, не страдаю: но мне часто становится жаль русских, — как жалеют и детей маленьких, — безвольных, бесхарактерных, мило хвастливых, впечатлительных, великодушных, ленивых и «горбатых по отце». Что касается евреев, то, не думая ничего о немцах, французах и англичанах, питая почти гадливость к «полячишкам», я как-то и почему-то «жида в пейсах» и физиологически (почти половым образом) и *художественно* люблю и, втайне, в обществе всегда за ними подглядываю и любуюсь. Это вытекает из большой моей fall'ичности, т. с. интереса к полу и отчасти восторга к полу: — в отношении сильного самочного племени. Мне все евреи и еврейки инстинктивно милы. Ну и затем в революц<ии> русской мне одна сторона до сих пор необыкновенно мила: что в ней умер «Эллин и иудей». Евреи одни тоже легли костями на русских баррикадах. Этого тоже невозможно не запомнить.

<…> Ваш искренний и любящий и благодарный.

В. Розанов.

Жене Вашей[404] — поклон.

Евреев еще оттого я люблю, что им религиозно

врождено чувство глубокой ничтожности вещей и дел человеческих и личностей человеческих («прах перед Лицом Господа»), что сообщает им глубину и серьезность мысли, души, жизни. В сравнении с ними «подбиты ветерком» все нации, — кроме, может быть, русской (тоже «прах перед Лицом Господа»).

В. В. Розанов — М. О. Гершензону, середина января 1912 г.:

Многоуважаемый Мих. Осипович!

Я настроен против евреев (убили — все равно Стол<ыпина> или нет[405], — но почувствовали себя вправе убивать «здорово живешь» русских: и у меня (простите) то же чувство, как у Моисея, увидевшего, как египтянин убил еврея[406].

Мне это больно, немножко даже страшно (Иегова), но — факт, и куда я его дену.

Что-то мне говорит, что Вы меня не любите, и не теперь, а всегда. Аномалия чувства, о которой надо «развести руками» и примириться, как вообще с фактами. Ах, факты выше личности. Роковое.

Но как хорошо Вы пишете. Только у меня догадка, которую страшно сказать: — Да. Я еврей. Sum ut sum aut non sim {Таков, какой есть, и другим не буду (лат.)}. И вы, черви русские, антисемиты, <…>, ничего не поделаете с тем фактом, что я буду о вас и вашей истории писать так хорошо, как вы сами не сумеете, и ума не хватит и таланта нет. Хорошее всегда хорошо, и поскольку хорошо — оно непобедимо. Плюясь и ругаясь, ваши Самарины и Аксаковы будут в будущем читать Гершензона, учиться у него даже «спокойному русскому повествованию», и этим «хорошо» я, sum ut sum, привью к великорусской душе такую закваску обрезания, что вы все не отмоетесь и не сбросите [407]. Я отлучился, но чтобы через 50 лет вы пожидовели.

Неужели нет этой мысли? Она у меня всегда, когда думаю о Вас.

А у меня, дорогой, именно когда беру Ваши книги в руки — душа плачет: куда же русские девались? Все разбежались по Парижам и Берлинам. Я ужасно плачу о русских, ибо думаю, что погибает самое племя, что вообще попирается все русское. Если Вы имеете капельку русского человека не имитированную, Вы поймете, что есть основание плакать, и не проклянете и не плюнете в

меня, даже если и будет таков 1-й порыв.

М. О. Гершензон — В. В. Розанову, 18 января 1912 г.:

Многоуважаемый Василий Васильевич,

Ежели бы не Вы, а кто-нибудь другой приписал мне такой образ мыслей, какой Вы приписали мне, я бы просто не ответил. Но Вы особенный человек; в Вас, в Ваших писаниях, так перемешаны чистое золото сердца с шлаком самой наружной, самой материальной периферии человеческого существа, как ни в ком другом. И в этом письме, что Вы мне написали, — то же самое: слышу необманный голос, но тут же все звериные голоса, и вдобавок, простите меня, нелепости, ни дать ни взять как те утверждения Грингмута[408] что русскую революцию делали масоны или евреи на японские деньги. Но ради того необманного Вашего голоса хочу ответить на Вашу мысль.

Отвечаю Вам по чистой совести: ничего даже отдаленно похожего на то, что Вы пишете, я не думаю о своем писании. У меня не только нет вражды к русскому духовному началу, но есть очень большое благоговение к нему, преимущественно пред всеми другими национальными элементами (возможно потому, что те я гораздо меньше знаю). Да иначе, как Вы легко поймете, мне было бы просто несносно, не по себе копаться в исторических проявлениях русского духа, чем я занят столько лет; мое писательство было бы мне не отрадой, а мученьем, — зачем же я стал бы себя мучить? Уж конечно не для денег, которых писательство дает мне меньше, нежели сколько дала бы любая иная специальность.

Я не скрываю от себя, что мой еврейский дух вносит чрез мое писательство инородный элемент в русское сознание, напротив, я это ясно сознаю: иначе не может быть. Но я думаю, что жизнь всякого большого и сильного народа, каков и русский народ, совершается так глубоко-самобытно и неотвратимо, что сдвинуть ее с ее рокового пути даже на пядь не способны не только экономическое или литературное вмешательство евреев, засилие немцев и пр., но даже крупные исторические события — 1612, 1812, 1905 гг., исключая разве величайших, вроде древних завоеваний. Это — как доменная печь: что ни бросить в нее, либо сгорит, и значит ускорит выплавку, либо улучшит качество

металла. Все это — и участие евреев, и все подобное вообще — ничтожно по количеству сравнительно с самой народной жизнью; посторонняя примесь может стать опасной для народа, только если она количественно подавляет его, как это случилось по завоевании Англии норманнами; но это уже и есть одно из тех величайших исторических событий, в которых — перст Божий!

С евреями в России этого нет и не может случиться. Поэтому, возвращаясь к писательству, — я думаю, что участие евреев в литературе не представляет ни малейшей опасности для самобытной жизни русского народа (становлюсь на Вашу точку зрения). Об этом смешно и говорить. И всего-то литература не много значит в огромной тысячелетней работе народного духа; много ли же вреда может принести ему еврейское писательство, даже если признать его вредным?

Я думаю дальше, что всякое усилие духа идет на пользу людям, каково бы Оно ни было по содержанию или форме: благочестивое или еретическое, национальное или нет, если только оно истинно-духовно; постольку же идет на пользу русскому народу всякое честное писательство еврея, латыша или грузина на русском языке. Больше того: я думаю, что такая инородная примесь именно «улучшает качество металла», потому что еврей или латыш, воспринимая мир по-особенному — по-еврейски или по-латышски, — поворачивает вещи к обществу такой стороной, с какой оно само не привыкло их видеть. — Вот почему, сознавая себя евреем, я тем не менее позволяю себе писать по-русски о русских вещах. Это — сознательно, т. е. так я в мыслях, назад и вперед, оправдываю свою работу. А пишу я каждый раз потому, что мне этого хочется, т. е. вот сейчас по ходу моих мыслей хочется читать о Пестеле, и думать о нем, и потом написать, а вчера потому же хотелось читать славянофилов и писать о Киреевском[409].

А что Вы «плачете» о России, этого я не понимаю. Можно скорбеть о пошлости, пустоте, своекорыстии всех этих адвокатов, газетчиков, политиков, профессоров — правых и левых, — среди которых мы живем, можно также скорбеть о положении России (голод, безземелье, бесправие и пр.), но о России бывший историк должен бы правильнее думать. Да это, я думаю, так, минута у Вас такая. По природе Вы благословляете мир, и все видите в

радости; да вот расстроились нервы или переутомление, и хочется поворчать или пожаловаться.

В. В. Розанов — М. О. Гершензону, около 26 декабря 1912 г.:

Ну, Милый Гершензон, я обиделся, что не получил от Вас писульки, — таким красивым ровным почерком. Я о Вас часто думаю, и когда пишу дурно об евреях: всегда я больно думаю — «это будет больно»[410]. Что делать, после + Столыпина у меня как-то все оборвалось к ним (посмел ли бы русский убить Ротшильда и вообще «великого из ихних»). Это — простите — нахальство натиска, это «по щеке» всем русским — убило во мне все к ним, всякое сочувствие, жалость. И вот тут как-то болью проходит отношение к Вам (и Столпнеру, с коим я перестал кланяться: он большой еврейский патриот), что делать:

Мы хотим — одного.

А жиды хотят — другого.

М. О. Гершензон — В. В. Розанову, 26 декабря 1912 г.:

Как же так, Василий Васильевич: получив 2-е издание Людей лунного света, я написал Вам, значит, письмо пропало. Еще я спрашивал там, кто это умница писал Вам письмо, напечатанное в Приложении. Потом узнал, что это Флоренский.

Это правда, что Вы пишете: Ваши писания о евреях делают мне очень больно. И главное — их тон. Вы меня простите: я не верю в Вашу искренность здесь, в этом пункте. Я думаю, что евреи, вся масса нынешних русских евреев, для Вас просто не существует, и Вы к ней так же равнодушны, как ко всякому небытию, как к прошлогоднему снегу. Вы ее не видели, Вы знали только несколько человек, по которым не могли судить — и так дурно — о целой расе. Вы не видели также ее эксплуатации, конечно, Вы можете на этот счет верить другим, или печатному, но тогда Вы бы стали с равным озлоблением нападать и на полицию, которая взятками высасывает народ, и т. д., — а главное на водочную монополию, которая ведь — этого не будет отрицать самый заядлый юдофоб — есть главный эксплуататор русского народа, страшнейшая из всех его язв. Значит и не эксплуатация Вас восстановляет против евреев. Я

думаю, что дело не в осязаемом или зримом чем-либо, что дело в каком-то невесомом элементе еврейского духа, который Вам глубоко претит и заставляет ненавидеть весь этот дух; может быть это четкая рассудочность, членораздельный расчет еврейского ума (так странно сочетающийся с восточным пафосом и риторикой), может быть что-нибудь другое, но это во всяком случае что-то психическое и только психическое. Но тогда — будьте же последовательны: такое чувство дает Вам право говорить только о психическом вреде еврейства, а не о еврейском засилии или эксплуатации; и тут, став на эту, для Вас единственно правильную точку, Вы бы тотчас поняли, что и об этом вреде Вы, по совести, не вправе говорить. Как может отдельный человек своим рассудочным мышлением судить о полезности или вредности целого душевного организма, как дух расы? Тут все значит — целое, а выделять элемент из такого целого и оценивать этот элемент в отдельности — ведь грубее нет ошибки. Да приложить к Вам: Вас можно любить только как целое, а отдельных черт в Вас множество таких, что за каждую отдельную Вас можно и должно ненавидеть (что и делают по неразумию многие); и то же самое с Вашей, с моей женой, со всяким человеком. Муж и жена только тем и держатся в любви, что ценят друг друга как неразложимое целое, а чем человек мне равнодушнее, тем легче мы сбиваемся на расценку (рассудочную) его отдельных черт. Это с отдельным человеком. А дух целого народа еще много сложнее. В огромный котел сложнейшего химического состава — в психику русского народа — вливается струя другого, не менее сложного состава — еврейская; какой разумный человек решится сказать, что получится в результате этой безумно сложной химической реакции? Неприятная вам черта еврейства — это один элемент, в отдельности притом и не существующий; даже об этом одном элементе разве Бог один может судить, вредную или полезную реакцию он произведет в русском народе; а о действии всего влияния — кто может судить? И выходит, по-моему, по крайней мере, что о вещах такого большого, исторического калибра, просто невозможно мыслить; это в мириады раз превышает силы нашего ума. Да и то сказать: так ли это важно? котел-то огромный, а еврейская струя по сравнению очень мала, и льется в котел много других еще струй — и

бесчисленные западные влияния в виде сношений личных, торгового обмена, литератур, и два десятка русских инородческих национальностей кроме евреев. Если химическая основа крепка — все претворится в нем на благо, будет чудный, чистый расплавленный металл, и нездешние руки в нездешней форме отольют из него колокол с всемирным ясным благовестом; в это я верю. Будет колокол не хуже, а вероятно и лучше тех, которые звучат доныне нам в песнях Гомера, в еврейской Библии, в сказаниях о Катоне, Сципионе и Гракхах. И Вы — не беритесь судить о правильности Божьего дела: в таких, повторяю, великих явлениях, как стихийное влияние миллионов людей на миллионы других людей, мы не судьи. Так что я думаю 1) что Вы только по заблуждению пишете о засилии евреев: оно для Вас безразлично, Вы его не знаете и пр.; а суть — в Вашем отвращении к каким-то чертам еврейского духа; 2) об этих чертах Вы можете сказать только, что они Вам противны, но никак не вправе утверждать, что они искажают русский народный дух: этого Вы просто не можете знать. И от этого недоразумения и непоследовательности Вашей происходит то, что тон Ваш в Ваших еврейских статьях — нехороший, фальшивый, мелочно-злой. Не говорю уже о бесчеловечности этой травли; масса еврейская живет в такой страшной нужде, в таких нечеловеческих страданиях, что травить на нее правительство еще и еще — большой грех; но это Вас не может трогать, раз Вы чувством не любите евреев и физически не осязаете их присутствия, а только присутствие их психики.

Я написал Вам азбучные истины, но для меня совершенно подлинные; и мне тоже очень больно думать, что прочитав это письмо, Вы даже не подумаете о нем, а просто без всякой мысли об этих вещах завтра возьмете перо и по привычке напишете дурную (потому что не обдуманную и не прочувствованную) статью о вреде евреев. Вам стоило бы минуту остро подумать, и Вы навсегда отказались бы писать об еврейском вреде; но Вы не чаете себе труда подумать. Есть у меня знакомый князь, молча глубоко гордый своим княжеством, он говорит: «я монархист, и не хочу об этом вопросе даже сам с собою думать». Так и Вы, но тот по бессознательному крепкому чувству, а Вы, мне кажется, — только по лени: дескать, не стоит усилия. Вы бы, если бы подумали, поняли бы в этом деле не только

мое, но и много больше моего.

Ваш М. Гершензон.

Вам будет приятно узнать, что «Путь» решил, по моему предложению, издать полн<ое> собр<ание> соч<инсний> любимого Вами Аполл. Григорьева; я же и буду редактировать. Ежели Вы знаете какие-нибудь неизданные материалы, укажите мне, пожалуйста.

В. В. Розанов — М. О. Гершензону, конец 1912 г.:

Спасибо, милый Мих. Ос., за письмо (о евреях): и если «за дело будете драть» (т. е. розга) — спасибо же. Вообще я всегда от Вас жду всякой правды, и чем она суровее будет — тем слаще мне, т. е. слаще как килька «с перцем и уксусом».

Любя Вас — не буду говорить. <…>

Да, евреи теперь — холодны мне.

Но вот новое, что я наплел <…>; страшны конечно не «пороки» их; кому опасны пороки? В пороках сам сгниешь. Страшны их колоссальные исторические и социальные добродетели.

Вот что мне жжет душу. И не могу никуда уйти от этого жжения.

Евреи — выживут, а русский народ погибнет — в пьянстве, распутстве, сводничестве, малолетнем грехе.

Вы скажете: «пьяному и развратному туда и дорога». Вы так скажете — о чужом. А «родному» и пьяный сын дорог, и распутная дочь — драгоценна.

Нет, не легкомыслие у меня, не минута: а жжет душу, гнетет Душу.

Знаю, что не по внешности, а внутренно эти статьи бесконечно литературно роняют меня: но человек кричит из писателя.

Со двоими советовался о В<ашем> письме (давал его прочесть: оба знают Вас и оч<ень> уважают): и засмеявшись сказали: «То, что Вы пишете о евр<е-ях> — мелочь сравнительно с тем негодованием, какое они вызывают захватом всего».

<…> Может Вы меня и возненавидите, и это грустно мне, но что делать. Лично я от евреев только прекрасное видел, и напр. отношение ко мне Руманова из «Русск. Слова» (Аркадий Вениаминович)[411] — удивительно по тонкости, деликатности: и я не забуду, как этот еврей по телефону говорил мне поддерживающие и укрепляющие слова (в пору

полемики с Пешехоновым), когда ех-поп Григорий Петров обрушился, подумав, что «меня окончательно съели», — бранно-презрительным письмом, где между прочим Церковь выругал «проституткой»(и я ему перестал после этого писать, несмотря на его последующее заискивание) [412].

Священник и литератор Григорий Петров, начало XX в.

Конечно, евреи умнее (ибо исторически старее) русских и имеют великое воспитание деликатных чувств, деликатных методов жизни — от Талмуда, от законов Моисея, да и оттого, что все дурное и слабое там выбито погромами, начатыми в Испании, где не было Суворина, и в Запорожской Сечи, где не читалось Новое Время.

Слава богу, что Вы издаете Апол. Григорьева.

М. О. Гершензон — В. В. Розанову, 6 января 1913 г.:

Милый Василий Васильевич, Ваше письмо я получил, но наш спор ни к чему. Вы не хотите или не можете слушать, Вы наглухо заперлись в своей фантастике от здравого смысла, от человечного чувства, от всего, что может внести свет в ее тьму. Ваши рассуждения о евреях так нереальны, что для меня ни на минуту не возникает сомнения: пружина Вашего поведения — не в Вашей логике, а в чем-то психологическом. И если бы Вы дали себе труд углубиться, — Вы бы нашли этот психологический узел, и тогда все Ваше отношение к евреям распуталось бы; я не говорю — улучшилось бы, — этого я не могу знать, — но уяснилось бы. Рочко говорил мне о Вашей теории содомизма, — но это еще большая фантастика, безнадежная.

В. В. Розанов — М. О. Гершензону, январь 1913 г.:

Вообще в обмен на доброе мне хочется Вам сказать тоже доброе: я много думал о судьбе евреев в русск<ой> литературе и как им трудно и как нелегко вообще им тут быть, «чай пить». Венгеров (он добрый и честный) слишком туп, толст и, отметя все еврейское, стал просто «русским либералом» и приват-доцентом. Это не глубоко, не интересно и едва ли кому нужно удвоение приват-доцентов. Вы с неизмеримо большим умом и вкусом избрали разработку и историю славянофильства, и не я один, а множество русских и даже вообще, я думаю, русские оглянулись на это с удивлением, и, я думаю, с затаенным восхищением. Очень немногие (все-таки — есть) — с недоверием как к невозможности (т. е. с недоверием не к личности Вашей, а к трудности и невероятности факта).

<…>

Оттого я и полюбил Столпнера, что он мне показался «выходом». Бедный, почти нищий, он какой-то Белинский без слов; без милых «Литературных мечтаний». Он *вполне* еврей и только еврей. Он не примазывается к русской образованности, он «помнит отца и мать»: иногда я его мысленно сравнивал с «отцами Талмуда», великими Гаонами[413]. По молитвослову в Вильне он выучился по-русски, зачитывался Некрасовым, Белинским, и общечеловеческим сочувствием и не мурмольным сочувствием полюбил русских крестьян и русскую книгу, русский журнал. Вообще разрыв со Столпнером у меня чрезвычайно болит в душе, я его не только уважал, но полюбил в его гордости и тайной ласке (ко мне, — было). Это был самый дорогой у меня гость в комнате. Удивительное в нем — глубокая аристократичность крови, аристократичность манер (да! да!), аристократичность всего духа. Мы просиживали ночи, и он мне выдал кое-какие крупицы великих и трогательных еврейских тайн: 1) евреи веруют, что на субботу им даруется каждому — вторая добавочная душа, и он имеет 2 души, 2) мать и отец особенно любили меня, и хотели «мальчика», ибо по еврейскому воззрению — сын есть молитвенник, кедеш о памяти отца после его смерти, т. е. «молитвенник за упокой души»[414]. В знакомство мое с ним мы никогда о политике не разговаривали (неинтересно было), но теперь я думаю, что он погубил свою возможную роль на Руси, прекрасную и трогательную и поучительную роль Сковороды[415], — записавшись в социал-демократию, после чего перестал *быть виден* как именно еврей и как свое «я». Т. к. он моложе меня, то я вижу, естественно, дальше горизонты: «еврейский вопрос в России» разрешился Столпнером, ибо он был нужен и полезен и благ всякому русскому и целой России тем, что нес ей себя и знал и научал общим и спасительным тайнам, спасительным для всякого «я», которые конечно содержатся у древнего народа, видевшего построение пирамид. Евреи никогда не должны забывать, что в русском селе и в Лондоне Псалтырь есть любимейшая наравне с Евангелием книга и что Библия — свята и для нас. Вообще в юдаизме, в его гордом и не колеблющемся «я», есть общечеловеческое достоинство,

общечеловеческая истина, не истина «2х2 = 4», а какого-то невыразимого величия и достоинства духа, кроткого в унижении, вдруг ласкового в победе (есть одно такое удивительное место в Библии) и т. п. Мне кажется, евреи делают великую ошибку, ошибку для своего счастья, ошибку для своего развития, затормошившись в русскую журналистику, которой жизнь — 1 день, и думая, что они «преуспевают» Шиповником. Даже непонятно, как такой умный народ мог опуститься до такой пошлости. «Мы несем Псалтырь, а не Шиповник», «мы понимаем ТРУД царя, а не наполняем его правительство» (один день жизни) — вот ПУТЬ евреев. От мужика до министра все бы оглянулись на эту серьезнейшую нацию, идущую торжественно с Богом и законом, с Царем и повиновением, с великою святою семьею, коей они дали первые тип и образец. Что же один Розанов говорит о разводе, — он «нововременец» и ему быть тоже «1 день»: было бы иное, если бы Слонимский, Гершензон, Столпнер стали советовать русскому правительству, как устроить семью. Словом, великое еврейство могло бы идти параллельно русскому народу, «неся сосуд с маслом на голове» и отнюдь не переходя в русский кабак и русскую журналистику. И как правительство, так и народ принял бы это еврейство Псалтыри, как мы приняли «яко своего» Давида и отчасти даже Соломона. А то — адвокаты, банки и часовщики: мы — задыхаемся. Задыхаемся мелкой торговой злобою. Столпнер мне показал (и как люблю его, прямо незабвенно), что есть «царственное» в теперешнем еврее, спокойном, не завидующем, бедном, книжном. Столпнер мне открыл «правду еврейства», которую я увидел и вздохнул о ней ему в спину. Еще печально, что он чуть-чуть и незаметно ненавидит Христа и христианство (я б<ыл> испуган, но это — очень незаметно): это страшно и печально, и евреям в их ПУТИ надо вовсе это оставить и, не переходя в христианство (хотя я знаю трогательнейшие случаи и перехода) как бы забыть его вовсе и никогда с ним не враждовать.

<…> Любящий и благодарный В. Розанов.

<Приписка на обороте:>

Еще:

Это — великая культура денег. Ведь я, Вам послав 1 р. 80 к. за книгу, исполнял свое самосознание и свое благородство. «Даром» (вечно у русских) — это

плутовать под видом простоты, «даром» — этим вся Русь живет, и вся Русь становится *через это* сутенером. Я очень хорошо знаю, что русские сутенерничают и у евреев, и у них просят «на чаек». От «пирамид» до сего дня «жид» (в гетто) понимает, что есть Бог в деньгах и что когда Бог в деньгах — деньги будут расти. А Бог в деньгах — честный расчет, исполненный вексель, «каждому за труд его». Русские этого не понимают и со своим «на чаек», конечно, погибнут, подшивая подолы у Ривок через 100 лет. И здесь Слонимский, Гершензон, Венгеров могли бы закричать: — Эй, русские, не гибнете. Честно платите и век трудитесь.

Словом, в еврействе есть 2–3–4 вещи универсально нужных, о коих «скажет мир», и научить универзус этим вещам — их роль, призвание, «положение в мире» и, скажем по-русски, — «на это их Бог благословил».

В. В. Розанов — М. О. Гершензону, около 14 январь 1913 г.:

М. О.! Что же Вы не откликнетесь на ту радость, какую я сам почувствовал, вернувшись к евреям. Ей-ей: «я думал, Г-н лучше прочих евреев, а оказывается — он хуже их». «Он — о го и лея». Евреи — яснее, добрее Вас. Еврей ругается, горячится, но смотрит в глаза всегда полным глазом, очень прямым. Вообще об евреях и их хитрости — преувеличенная молва; преувеличенная — даже об их уме. Знаете ли, я люблю «гетто жидовское», их вечный гам, сутолоку, руготню. Во всем этом «добрые нравы», сохраненные от Экбатан в Мидии (Товит и Товия)[416] до Шекспира, до дома Ротшильда, который я с таким нескончаемым любопытством осматривал во Франкфурте на Майне, и немножко не люблю писателей-евреев, очень не люблю адвокатов-евреев, но уже очень ценю и уважаю врачей-евреев, аптекарей-евреев, и очень не уважаю тех строк Пушкина [417], которые он наврал в «Скупом рыцаре», бессмертнейшей в общем пьесе. Два слова о сем: «есть ритуал» или нет — я не знаю (и до сих пор), но несомненно для меня, что ни лично за себя, ни еврей<ская> нация за это не отвечает и не виновата. Это — тайна и неисповедимость[418]. Ясное уже для земли и для нас, что «добрее и яснее» жиденка нет никого на свете, что это — самая на свете человечная нация, с сердцем, открытым всякому добру, с сердцем, «запрещенным» ко всякому злу. И еще верно, что они

спасут и Россию, спасут ее, замотавшуюся в революции, пьянстве и денатурате.

Вообще «спор» евреев и русских или «дружба» евреев и русских — вещь неконченная и, я думаю, — бесконечная.

Я думаю, русские евреев, а не евреи русских, развратили политически, развратили революционно. Бакунин и Чернышевский были раньше «прихода евреев в русскую литературу». Флексер <Аким Волынский> и Гершензон, не говоря о милом Левитане, не говоря о чудном Шейне [419], диктовали благоразумие русским, и не говоря тоже о чудном Гинзбурге (скульпторе). Стоит сравнить детскую чистую душу Гинзбурга с плутом Григорием Петровым, чтобы понять, «каковы г.г. Русские» и каковы «проклятые жиды». Евреи действительно чище русских… чего Вы не поймете иных литераторов — чище в силу обрезания. Тут и Христос (он-то скрыл) и Ап. Павел (чистосердечно) ничего не понимали в обрезании. Но Господь сохранился и сберег евреев для себя — верно, верно! Ну, прощайте. Господь с Вами, если и сердитесь. Вам лично, «худому еврею», я прощаю ради массы еврейской, которая добра, блага и желает счастья России.

В. Розанов.

Здесь представляется необходимым привести высказывания о Левитане и Гершензоне не из приватного (письма), а публичного — «В Сахарне», источника:

У Левитана все красиво…

…Но где же русское безобразие?

И я поняла, что он *не* русский и живопись его *не* русская.

(Евг. Ивановна, — бурно, — подойдя внезапно к моему письменному столу)

Да. И Левитан, и Гершензон оба суть евреи, и только евреи. Индивидуально — евреи, сильные евреи. И трактовали русских и русское, как восхищенные иностранцы, как я «Италию» и всякие «Пиренеи».

Из жидов «настоящий русский» только ограниченный и нелепый Венгеров. Вот этот — вологодские «лапти». Ненавижу (брюхо), но за *это* люблю его.

Нет праведного гнева, нет праведного гнева, нет праведного гнева. Нет святой ярости. Как было не

> догадаться на убийство иудеем первого русского человека (Богров Столыпина в Киеве) ответить распоряжением *на другой же день* выкинуть из русских музеев, из Музея Александра III, Эрмитажа, Академии Художеств все эти «chefs-d'oeuvre» разных Левитанов, Гинсбургов, Аронсонов, все эти павлиньи перья из иудейского хвоста. Да, — еще Рубинштейнов из Мариинской оперы и какого-то скульптора с «Ермаком», «Грозным» и уж, конечно, «Умирающего Спинозы». Как его? Забыл, к счастью, имя[420] (захлестнуло).
>
> Но мы «ленивы и равнодушны» (Пушкин).

Свою эпистолярную дискуссию с Гершензоном и по умолчанию со Столпнером Розанов, по своему обыкновению все личное выплескивать в публичное пространство, сделал циркулярной, опубликовав в книге «Опавшие листья. Короб первый» следующие злобно-раздражительные строки:

> Да не воображайте, что вы «нравственнее» меня. Вы и не нравственны, и не безнравственны. Вы просто сделанные вещи. Магазин сделанных вещей. Вот я возьму палку и разобью эти вещи.
>
> Нравственна или безнравственна фарфоровая чашка?
>
> Можно сказать, что она чиста, что хорошо расписана, «цветочки» и всё. Но мне больше нравится «Шарик» в конуре. И как он не грязен, в ссору, я, однако, пойду играть с ним. А с вами — ничего, (получив письмо от Г-на, что Сто-р перестал у меня бывать за мою «имморальность» — в идеях? в писаниях?)

Трудно — если вообще возможно, знакомясь с этим эпистолярным дискурсом и его публицистическим продолжением, провести оценочную грань между Розановым-трикстером, Розановым-эксцентриком, Розановым-парадоксалистом и Розановым-циником, не верящим в «одну истины», и «большим писателем с органическим пороком»[421]. Все зависит от ракурса зрения, личной позиции… До 1913-года Розанову как сугубо человеку искусства, высококлассному артисту «оригинального жанра», сочетающего в себе все виды трикстерства, все сходило с рук, что явствует, например из «предразрывного» письма Гершензона от 14 января 1913 г. в котором он, все еще величая Розанова «милый Василий Васильевич», пишет:

> В Вашем письме много верного и глубокого и много

> такого, против чего я стал бы спорить, — но во всяком случае все разумно, все человечно. Отчего же Вы этого не печатаете, а печатаете прямо противоположное — как я прочитал в этой же Вашей книге, стр. 50, — «о том очевидном для всех вреде, какой они — евреи — наносят России и русским своим жадным стремлением захватить в свои руки все» [422]. Это — о мышах и крысах — или о людях?[423]

На этом, судя по сохранившимся документам, какое-либо общение между двумя литераторами прекратилось.

> Активные эпистолярные отношения между Розановым и Гершензоном прервались в 1913 году — несомненно прежде всего в связи с процессом Бейлиса <см. об этом в Гл. V высказывание Флоренского в письме к Розанову от 12 октября 1913 г.>. Суд над евреем, обвиненным в ритуальном убийстве мальчика-христианина, потряс Россию и способствовал резкой поляризации сил в русском обществе. С протестом против судилища, преследовавшего слишком откровенные политические цели, выступили многие — от В. Г. Короленко до деятелей православной церкви. Розанову же этот процесс дал обильную пищу для комплексов и психопатических страхов. <…> В ситуации, когда розановская «жидобоязнь» перестала быть фактом личного — хотя и весьма парадоксального — мироощущения, но сделалась компонентом реальной политики, продолжать переписку Гершензон, конечно, не мог. Розанов между тем продолжал внимательно следить за творчеством своего былого корреспондента — и размышлять над ним. <В статье> «Левитан и Гершензон» (Русский библиофил. 1916, № 1), в которой обобщены <его> мысли <весьма и весьма спорные, как это убедительно аргументировал в одном из вышеприведенных писем М. О. Гершензон — *М. У.*> *о* стилизаторской, имитирующей природе еврейства, вторгающегося в русскую культуру [ПРОСКУРИНА],

— но не постигающего исконного ее Духа, т. е. в отличие от самого Розанова, невпадающего в русопятскую истерику. При всем этом, однако, Розанов, убежден, что:

> Гершензона по русской литературе нельзя забыть, и никогда не будет времени, когда бы к ним перестали

обращаться. До того тут все умно, обдумано, полно, закончено[424].

В ипостаси христианского юдофила Розанов сказал много теплых слов о евреях, не забывая, впрочем, как трикстер-провокатор, добавить в «бочку с медом ложку дегтя», т. е. сказать на их счет что-нибудь уничижительное, какую-нибудь гадость.

> Динамика юдофильства/юдофобии. Основанная на славянофильской утопии и мечте об избранничестве. Сплелась с личной фантазией Розанова о возможном сродстве с еврейским телом, оставаясь при этом русским. Поиск монизма через тоску по единству и постоянное впадение в дуализм — лежат в основе психологических и философских метаний Розанова в еврейском вопросе [МОНДРИ. С. 218].

В 1913–1914 годах годы он выпускает на свет Божий свои беллетристические шедевры— книжки «Сахарна», «Мимолетное», которые буквально напичканы добротными, с точки зрения любого антисемита, афоризмами:

> Потерся об еврея — загадился.
>
> Жид мягок, вонюч и на все садится.
>
> Еврею тепло, русскому холодно («Сахарна»).
>
> Когда вы захотите «углубиться в суть», вам придется «взяться за Розанова». И вы будете читать меня с тоскою и унижением, царапая кожу грязными ногтями. «Что делать, он закрыл розу научения своего и своих открытий в такие длинные шипы. Их едва достанешь: „но достать — *нужно*“».
>
> …И я поведу вас через вонь и кровь, «прекрасных Эндимионов», — я ткну вас в Содом как в вашу родину, ибо в *Бытии XIII* сказано: и избрал себе Лот (когда разделился с Авраамом, дабы не путались стада племянника и дяди) *долину Иордана, где стояли города Содом и Гоморра…*
>
> Я покажу вам, что это не «аллегория» и не «случайность», потому что вы, конечно, хорошо помните, как «ваш батюшка» показался вашему наставнику именно содомским способом, modo sodomico…
>
> И вы заплачете и будете царапать лицо свое ногтями,

и я тоже обращу ваше внимание на эти ногти и скажу, до чего они всегда были черны и грязны… и что это тоже не случай, а говорит о всем вашем поведении…

И приведу вам страницу из Библии («Вавилонский талмуд», четвертая страница с конца трактата *Берахот* («Молитвословия»), где увидите, какие возмутительные содомляне были отцы ваши всегда, и какими пакостями они занимались, и какие пакости они обсуждали…

И вот это моя месть вам за киевского мальчика, что вы будете читать «своего величайшего учителя», стеная от умиления и от грязи, которую он запихал вам в рот.

И этой грязи вы не прочихаете, иудеи:

И узнаете, что умеет колоться и христианский шип.

Никто не догадался, что в Киеве мы перенесли вторую страшную Цусиму: где были «единством Израиля» разгромлены наши нравственные силы, наши идеи, наши все идеалы, наша «народность», наша демократия.

Убил…

— Если еврей, отлично!

— Но мальчика, несовершеннолетнего…

— Гм… гм… все-таки ничего, если *еврей убил.* Они ведь угнетенные и страдальцы…

— Послушайте: ведь больно-то было *мальчику,* а не Бейлису.

— Нет, Бейлису больно: он был в темнице и жаждал и не напоили его… Так и Христос говорил: «Егда будете в темнице и не напоят…»

— Послушайте же, очнитесь же, Андрюшу искололи живого швайкой…

— Бейлис не один страдает: с ним весь еврейский народ… Черта оседлости, ай! ай! ай! ай!

Перельман <Осип Дымов> с порнографией, ай! ай! Все барыни заглядываются, «русские женщины»… Ай! Ай! Гершензон с славянофильством, Изгоев с марксизмом. Ай! Ай! какие идеи… А вы о «мальчике». Что мальчик. Что за сантиментальность. Дело идет о народах. Кто же думает о «мальчике» в век машин… *Народ* страдает, целый священный народ… Библия, ай! ай! ай! Он не уважает Библию, если не кричит, что черта оседлости должна быть отменена…

29.111.1914

> Евреи подходят к русским с этою содомическою улыбкою обоюдо-полого существа, тихою содомическою поступью, и говорят: «Какая вы талантливая нация», «какое у вас широкое сердце», и под этим звучит только — «отдай мне, пустой человек, все, что можно», «уступи мне во всем, бездарный человек».
>
> *(Выслушав рассказ о Лернере от Семенова: до чего Лернер презирает и ненавидит русских. Лернер — пушкинианец)*[425].

> Вот что: все евреи, от Спинозы до Грузенберга, не могут отвергнуть, что когда произносится слово ЕВРЕИ, то все окружающие чувствуют ПОДОЗРЕНИЕ, НЕДОВЕРИЕ, ЖДУТ ХУДОГО, ждут беды себе. Что? Почему?
>
> Как? — Неизвестно. Но не поразительно ли это общее беспокойство, и недоверие, и страх… («Мимолетное»).

Применяя понятийный аппарат Бахтина к творчеству Розанова, «Сахарну» и «Мимолетное» в частности можно квалифицировать как диалогическую афористику.

> Событийный контекст Розанов «втискивает» в предельно сжатые лаконичные формулировки, одновременно иронически-провокационно корректируя этот контекст. Афоризм Розанова представляет собой диалогический контрапункт внелитературного контекста и квазиантитезы ему автора. Последняя организована не как суждение — логический вывод, а по законам карнавального мироощущения[1].

Нельзя не отметить также и квази-фольклорный характер юдофобской афористики Розанова, не добавляющей, впрочем, ничего нового к традиционно уничижительным характеристикам евреев в русских пословицах и поговорках[426],[427].

Не брезговал Розанов в своих антиеврейских инвективах использовать расхожие антисемитские штампы, например, образа еврея-паука, сосущего все соки из добродушно-простодушного русского человека. В книге «Опавшие листья. Короб второй» Розанов пишет:

> Погром — это конвульсия в ответ на муку. Паук сосет муху. Муха жужжит. Крылья конвульсивно трепещут, — и задевают паука, рвут бессильно и в одном

месте паутину. Но уже ножка мухи захвачена в петельку.

И паук это знает. Крики на погромы — риторическая фигура страдания того, кто господин положения.

Погром — грех, жестокость. Погром — всегда убийство и представляет собою ужас. Как убийство при самозащите есть все-таки убийство. И его нельзя делать и можно избежать, — прямою физическою защитою евреев. Но, сделав это, надо подрезать паутину по краям, и бросить ее, и растоптать ее. Нужно освободиться от паука и вымести из комнаты все паутины.

В подробном исследовании литературного критика Михаила Золотоносова истории образа «еврея-паука» показано, что:

Еще Ф. М. Достоевский в «Дневнике писателя» (1876, сент.), в главе «Piccola bestia» сравнивал Биконсфильда-Дизраэли, «великого еврея», с пауком: «Паук, паук, piccola bestia; действительно ужасно похож; действительно, маленькая мохнатая bestia! И ведь как шибко бегает!» [ДОСТОЕВСКИЙ-ПСС. Т. 23. С. 110][428].

Образ не был забыт в дальнейшем, в антисемитской литературе начала XX в. он встречается регулярно. В ноябре-декабре 1905 г. издававшийся антисемитом В. В. Комаровым «Русский вестник» осуществил публикацию повести польского писателя К. Юноши «Пауки» [429], разоблачавшей мерзких евреев-ростовщиков. Кстати, в январской книжке того же журнала за 1906 г. началась публикация романа известной писательницы-антисемитки В. И. Крыжановской (Рочестер) «Паутина».

Брат убитого евреем Богровым Петра Столыпина, «нововременский» журналист Александр Аркадьевич Столыпин в «Заметках», опубликованных спустя ровно месяц после убийства, писал о евреях как об особых существах, не совпадающих «с нашим пониманием людской природы. Мы можем их наблюдать, как наблюдаем и изучаем животных, мы можем чувствовать к ним отвращение такого же порядка, как наше отвращение к гиене, шакалу или *пауку,* но говорить о ненависти к ним значило бы поднимать их до нашего уровня».

В начале XX в. тема паука-еврея активно трактовалась в газетно-журнальных карикатурах. В органе русских монархистов-союзников (имелся в виду «Союз русского народа»), антисемитском «Вече»,

выходившем в Москве, художник <…> на карикатуре «Страшная паутина» (Вече. 1909, 5 мая) изобразил еврея-паука, хватающего когтистыми лапами русских людей, бессильно вязнущих в еврейской паутине. 14 июля того же года <он же> поместил в газете карикатуру «Два паука»: на глобусе сидит паук, за столом сидит еврей, перед которым лежат «еврейские» атрибуты — *талмуд, счеты* и *деньги.*

Сионизм — оружие империализма. Транспарант на первомайской демонстрации в Москве, 1972 г.

Юмористический антисемитский журнал, издававшийся в Петербурге <…> так и назывался: «Паук». В одном из номеров еврей изображен в виде мерзкого, сладострастного паука, который опутал паутиной обнаженного христианского мальчика и уже наложил на него мохнатые лапы. Рисунок назывался: «Ритуальное убийства в изображении древних египтян: Снимок со старинной египетской фрески». Целая роспись евреев-пауков была представлена киевской черносотенной газетой «Киевская копейка» (1915–1917) <…>.

<…>

В уже знакомом нам «Пауке» еврей сравнивался с «нечистым» насекомым в стихотворении «Жид» (подписано «Укол Ядовитый»):

Есть пейсатая тварь,
Что козлом отдает,
Что заразу, угар Революции льет,
Что обманом живет На том теле страны,
Из которого пьет Соки сын сатаны.
Эта тварь — Горбонос,
Жид — пейсатый паук,
У которого нос,
Что клюв хищника — крюк [430] [ЗОЛОТОНОСОВ.

С. 263–264].

Таким образом, Василий Розанов в середине 1910-годов кардинальным образом поменял направление своего трикстерского амплуа. Из иудействующего христоборца и филосемита-эксцентрика он превратился в записного христианского юдофоба, отстаивающего в публичном пространстве политику государственного антисемитизма. Толчком к этому перевоплощению послужило как убийство Столыпина евреем-революционером Богровым (как это утверждал Розанов в письме Гершензону), так — в еще большей степени, судебный процесс, направленный против еврейского приказчика Менделя Бейлиса, которого обвинили в том, что он в марте 1911 г. в Киеве совершил ритуальное убийство тринадцатилетнего христианского мальчика Андрея Ющинского. Процесс, напоминавший средневековые антисемитские судилища, был инспирирован крайне реакционными кругами, связанными верхними эшелонами власти[431], опирался на фальсификации, грязную ложь, провоцировал насилие и выставлял Россию в глазах мировой общественности в самом черном свете. Духовная элита России и либеральная и социал-демократическая общественность, составлявшие большинство российского социума, возмущенно и с отвращением реагировали на это антисемитское судилище. Дистанцировалась от него и Русская православная церковь: никто из авторитетных православных богословов не был готов защищать перед судом тезис относительно ритуальных убийств[432]. Розанову же этот процесс дал обильную пищу для оживления его архитипических комплексов и психопатических страхов. Еще вчера превозносивший достоинства иудаизма он, мобилизовав всю свою журналистскую прыть, в 1913–1914 годах он пишет серию статей и выпускает одну за другой несколько книг, в которых былые опасения-нападки перерастают в устрашающее мифотворчество. Выдвигаемые им метафизические «аргументы», с его точки зрения, должны были свидетельствовать о существовании у евреев кровавого ритуала. Но никаких доказательств у Розанова не имелось, все что он озвучивал было не более чем

> «догадка»: а *доказать* это — как докажешь? Мы вообще тут входим в область формально-недоказуемого <…>. Тут все, что мы можем сделать, или весь метод, какой остается нам — написать «обаятельно», ну, — «веря *сам*» и заражая своей верой читателя [РОЗАНОВ-ПСС. Т. 29. Кн. II. С. 333].

В сложившейся тогда в обществе ситуации, обострившаяся у Розанова «жидобоязнь», перестав быть фактом личного — при том весьма парадоксального — мироощущения, превратилась в политическую акцию. Интеллектуально поддерживаемый о. Павлом Флоренским, который — отметим особо (sic!), всегда на публике выступал анонимно, Розанов утверждал, что убийство Ющинского — это человеческое жертвоприношение, «вызов», произведенный «напоказ всему человечеству» (именно поэтому труп не был устранен, а следы не были стерты). Он «доказывает», что наряду с ассимилированными евреями еще существуют и те, кто втайне практикует кровавый ритуал, который должен совершаться не символически, а в форме настоящего мучительного убийства закланной жертвы.

> Жертва, *закланная жертва,* Жертва искупленья в пролитой крови…

Ритуальное убийство Ющинского, при котором пролилась чистая кровь невинного мальчика, есть, утверждал Розанов, выражение глубокой религиозности и архаического «мистического мировосприятия», именно поэтому оно понятно для истинно верующего христианина — каким на тот момент почувствовал вдруг себя вчерашний христоборец — хотя и непонятно безразличному в вопросах веры современнику. 12 октября 1913 г., Флоренский послал Розанову свою «экспертизу» относительно еврейского ритуального убийства — статью «Проф. Д. А. Хвольсон о ритуальных убийствах»[433]. В сопроводительном письме он «серьезно» просит Розанова «не проболтаться о <его> авторстве». В противном случае «это может иметь разные осложнения, и вправо, и влево» [РОЗАНОВ-ПСС. Т. 29. Кн. II. С. 144]. Годом позже в своей скандальной книге «Обонятельное и осязательное отношение евреев *к* крови» Розанов опубликовал ее вместе другой злобно антисемитской статьей о. Павла «Иудеи и судьба христиан», не раскрывая имени их автора. В этом, к сожалению, до настоящего времени еще не изученном и не прокомментированном с научной точки зрения издании, Розанов заедино с Флоренским утверждает, что вся история Израиля свидетельствует о кровожадности и жестокости еврейства, и нет никаких оснований сомневаться в том, что в настоящее время это положение не изменилось. Однако:

> Вопрос о том, убили ли вожди мирового еврейства в качестве жертвы христианского мальчика, отныне может рассматриваться как решенный положительно, а именно — с такой же полнотой, точностью и надежностью, с

какой доказывают геометрическую теорему [РОЗАНОВ-ПСС. Т. 29. Кн. II. С. 334].

Теперь в его писаниях:

> Из экзотически древнего народа евреи превращаются в участников политической жизни России. <…> Розанов начинает политизировать тему еврейства, пытаясь перевести ее из сферы ориенталистской фантазии в область злободневного. Однако полностью такой переход Розанову не удалось осуществить, и мистическая сущность еврейского тела перемешивается в его дискурсах с темой влияния (крайне вредоносного (sic!) — *М.У)* евреев на политическую/литературную жизнь России. <…> В объяснении Розановым причины своих антиеврейских настроений примечательны три момента — разделение русских и евреев на «нас» и «их», отказ евреям в праве на политическую жизнь и, одновременно с отторжением еврейства — отождествление своего поведения с поведением ветхозаветных пророков. <…> юдофильство Розанова было связано с внеполитическим статусом евреев как древнего Ветхозаветного народа, который, по логике ориенталистских фантазий, живет немирскими законами. <…> его разочарование связано с тем, что евреи изменили принципам его собственных ориенталистских фантазий.
>
> <…> процесс Бейлиса явился кульминацией европейских антисемитских дискурсов о евреях как вампирах, питающихся кровью христианских младенцев. Тема ритуального убийства стала контаминироваться с политически мотивированным убийством Столыпина, осуществленным революционером-евреем. Средневековые предрассудки соединились с доказуемой очевидностью действительно произведенного террористического акта. Реальность этого убийства была встроена в культурную доминанту антисемитского мифа — кровавый навет. Во время процесса Бейлиса розановская ориенталистская фантазия о евреях оказалась инвертирована — из романтизированного Другого еврей стал Другим как злодеем. [МОНДРИ. 220, 221].

Философ Аарон Штейнберг, 1910-е гг.

Сохранилось интересное свидетельство о поведении Василия Розанова на людях во время слушаний по «делу Бейлиса», принадлежащее знаменитому русско-еврейскому философу Аарону Штейнбергу:

> Была осень 1913 года. В Петербурге только и было разговоров, что об уголовном деле, разбиравшемся в Киеве. Судился там конторщик-еврей Мендель Бейлис, обвинявшийся в «ритуальном убийстве». Дело прогремело на всю Россию и не осталось без внимания и за границей. Передовая печать и просвещенное общественное мнение видели в «деле Бейлиса» воспроизведение «кровавого навета», наследие древних суеверий и столь излюбленные в средние века средства возбуждения страстей темного люда против еврейских соседей. Однако для широких кругов России, не искушенных в истории религиозных предрассудков, «кровавый навет» вовсе не был наветом, а как раз наоборот, — сущая правда. Киевский же процесс об убийстве несовершеннолетнего Андрюши Ющинского «с

ритуальной целью» был новым подтверждением и окончательным разоблачением жуткого еврейского изуверства.

Чем ближе судебное следствие в Киеве подходило к концу, тем сильнее, казалось, становилось влияние реакционной антиеврейской печати. Страсти разгорелись. Я сам был свидетелем, как мать мальчика-подростка, собиравшаяся оставить его на лето в пансионе за городом, чуть узнала, что хозяйка пансиона еврейского происхождения, простодушно воскликнула: «Ох, нет! Простите, не могу! Знаете, в наше время ритуальных убийств как-то боязно». Сугубо антиеврейская крайне правая печать сразу расширила свой ограниченный круг читателей, когда накануне киевского сезона привлекла к сотрудничеству писателей более умеренного толка. Так, Василий Васильевич Розанов, автор ряда заменательных произведений, особенно на религиозно-философские темы, и постоянный сотрудник умеренно-реакционного «Нового Времени», стал во время процесса Бейлиса регулярным комментатором судебного разбирательства в Киеве в низкопробной петербургской «Земщине» Влад<имира> Мит<рофановича> Пуришкевича[434].

С ранних лет с увлечением читая все, что писал Розанов, я не переставал следить за ним и теперь. Живя в Петербурге, я считал своим долгом читать его статьи «против Бейлиса» и «за ритуал» так же регулярно, как Розанов их писал. Читал я их, читал, волновался и все больше и больше удивлялся. Хоть я успел уже кончить университет в Германии и сам писал философские статьи, но было мне все же всего двадцать два года, и я просто не мог взять в толк, как возможно ничтоже сумняшеся так грубо, так дерзко опровергать самого себя. Мне хорошо запомнились многие страницы из многих книг моего «постоянного современника», как называл я, наряду с некоторыми другими современными мыслителями, Василия Васильевича Розанова. Я отлично знал, что Розанов не боится противоречить себе и не хочет «летать как ворона — по прямой». Но одно дело писать о новоназначенном обер-прокуроре Синода Саблере в одной газете одно — за здравие и в другой (под псевдонимом) прямо противоположное — за упокой, совершенно другое дело, я полагаю, сделать поразительное открытие, что евреи, употребляющие

ритуальную пищу, очищенную от крови и ограничивающие себя одними волокнистыми «вегетативными», т. е. растительными элементами мяса, в сущности, прирожденные вегетарианцы, а затем всего несколько лет спустя, во всеуслышание подать голос за обвинение евреев в употреблении христианской крови, примешиваемой якобы к пасхальным «опреснокам», по предписанию ритуала.

Открытие Розанова о природном еврейском вегетарианстве произвело на меня в свое время тем большее впечатление, что оно мне объяснило некоторые собственные мои причуды, огорчавшие за обеденным столом в раннем детстве не только мать, для которой мое отвращение к мясной пище было просто непонятным капризом, но и няню-католичку, видевшую в моих «капризах» посягательство на роль святого и постника. От Розанова я узнал, что в этом сказывалась просто-напросто моя еврейская природа, и я скоро стал убежденным вегетарианцем. И вот годы спустя, за утренним чаем, я узнаю оттого же Розанова, что, будучи евреем, я по природе «кровожаден» и предопределен, значит, стать со временем кровопийцей-иудейцем по убеждению.

Я вскочил со стула… «Какая чепуха!» Разобраться в ней я мог бы только с помощью самого Розанова. <…> Рука моя автоматически потянулась к телефонной книжке, я быстро нашел под буквой Р нужный мне номер и, едва успев осознать, что делаю, услышал мягкий, ласковый голос: «Кто говорит, пожалуйста?» Все последующее было, по-видимому, неизбежно.

Я сказал в телефонную трубку, что хотел бы поговорить с Василием Васильевичем и, когда узнал, что я уже говорю с ним, я назвался, сказал, что я еврей, его давешний почитатель, и никак не могу понять то, что теперь пишет: «Если бы я мог…»

«Простите, — услышал я снова мягко-ласковый голос, — а чем вы сами занимаетесь?» Когда я сказал, что главным образом философией, голос с той стороны стал еще ласковее, и я услышал неожиданно: «…Та-та-та!.. Как интересно! Так не ваше ли имя я уже видел в „Русской Мысли“? И вы хотели бы поговорить со мной о ритуале? Ох, уж этот мне ритуал. — Но все равно, — прибавил поспешно и очень вежливо Розанов, — приходите в воскресенье, в восемь, побеседуем…»

Ровно в восемь я был на Коломенской, в Измайловском полку, и очутился перед обитой клеенкой дверью в квартиру на втором этаже с дощечкой «В. В. Розанов». <…> Не снимая пальто, передал визитную карточку и прибавил: «Я собственно лично к Василию Васильевичу, но если у него гости…» «Никак нет, — вежливо осклабилась горничная, — они вас ждут». «Что за чудеса?!» — промелькнуло в уме, но для недоумений уже не было времени. «Ах, такой молоденький… Вот так сюрприз!..» — раздался в передней, прямо передо мною, знакомый с телефона мягко-ласковый голос: «Очень рад! Очень рад…» Я стоял лицом к лицу с Василием Васильевичем Розановым.

Он появился в передней как-то незаметно. Как-то шум голосов, доносившийся из-за его спины, заглушал его шаги, не то он был в мягких домашних туфлях, не то он ступал так же мягко-ласково, по-кошачьи, как говорил, но первое, что бросилось мне в глаза в его лице с седыми сбившимися прядями на лбу и с такой же седою всклокоченной бородкой, было затаенно-нежно-ласковое выражение пушистого охотника с тщательно остриженными коготками.

«Идемте же, идемте», — взял он меня под руку, вводя в обширную комнату, полную людей, сидевших и толпившихся вокруг длинного, покрытого белоснежной скатертью стола, заставленного всевозможной снедью. Как только мы появились в двери из передней в столовую, шум голосов стих, и в наступившей тишине все взоры устремились на нас, точнее, на меня <…>.

Между тем, хозяин представил меня всему многолюдному обществу как «многообещающего молодого философа» и, бросив в сторону шедшей навстречу с раскрасневшимся личиком барышни-подростка: «А ты, Танечка, присмотри за нашим гостем», — повлек меня к верхнему концу стола и усадил рядом с собой, по правую свою руку. «Танечка» принесла чашку чая и стала придвигать блюда с закусками.

— Так вы хотите поговорить о ритуале? Пожалуйста, пожалуйста.

Поглядывая поверх плеча своего собеседника слева, размешивая ложечкой сахар в чае, я старался не разминуться с глазами Розанова. Я вкратце напомнил ему, что он писал о прирожденном вегетарианстве евреев, подчеркнул, что получил хорошее еврейское

образование и точно знаю, что в еврейском религиозном обиходе нет и не может быть места для употребления человеческой крови, а потому…

— Такой молоденький, — прервал меня Розанов, — и уже хотите знать все тайны иудейской веры! Да об употреблении крови на Пасху известно, может быть, всего-то лишь пяти или, самое большее, семи старцам в Израиле.

— Так как же вы знаете?!

— Я? Я верю. Да я уверен в ритуале. А как узнал? Носом! <…> Конечно, я верю в ритуал. Помилуйте, как могло быть иначе? На чем держится еврейство целые тысячелетия — без земли, без государственной власти, даже без общего языка, и как еще держится, как сплоченно, как единодушно — этакое без крови невозможно. Я чую эту кровь носом (и в подтверждение он раза два втянул носом воздух и прибавил, как бы наслаждаясь: «Вот!..»). Помилуйте! Оглянитесь кругом! Как это происходит?! Чуть те, кому полагается за этим наблюдать, замечают, что народная сплоченность ослабевает, что единство Иудейского племени под угрозой, вот, как в наше время, так сразу пускается в ход наиболее верное средство: кровь! Чуете?., кровь замученного, согласно с древним ритуалом, христианского младенца. Ничто не слепляет так людскую глину в твердый ком, как липкая человеческая кровь. Вы этого еще не знаете, а они знают… Посмотрите только, как все стали заступаться за какого-то безвестного Бейлиса… Да и «шабес-гои» не отстают, и прислужники евреев бьют в те же литавры, не исключая вашей «Русской мысли». В России все плохо, хороши одни евреи… Так надо же кому-нибудь и за правду заступиться и на евреев пальцем указать. Да, я положительно верю в ритуал!

Я слушал Розанова, как во сне, не спуская с него глаз, — неужели действительно он верит? Но почему же чем более горячо и быстро он говорит, тем упорнее избегает смотреть мне в глаза? Неужели боится, что я могу увидеть его насквозь? А он продолжал, ища еще более убедительных доказательств в пользу своей «веры», продолжал еще более торопливо и все громче и громче:

— Да посмотрите сами: все наше для вас погано, мерзко. «Трефное». Вот и вы, хоть и философ, не

прикоснулись ни к чему, что моя дочь перед вами поставила. И не смотрите на меня так пронзительно, — сами знаете, что с этим и спорить невозможно. Трефное, так трефное.

<…>

— Ради Б-га, Василий Васильевич! — прервал на этот раз я его, смотря в упор в его водянистые глаза. — Вам же доподлинно известно, что если я не прикасаюсь к ветчине на вашем столе, то это не потому, что стол ваш, а потому, что ветчина — это свинина, да, нечто «трефное», то есть пища недозволенная по еврейскому ритуалу, вот по тому же ритуалу, который строго-настрого запрещает евреям употреблять в пищу кровь! Вы, Василий Васильевич, ведь сами так хорошо об этом писали! Как же…

У меня чуть не сорвалось: «Как же вам не совестно!» Но я вовремя спохватился. Впрочем, Василию Васильевичу и без моего укора было совестно. Его седая голова как-то неестественно втянулась в плечи, и он растерянно обводил глазами стол.

<…>

— Ладно, ладно, — смеялся Розанов — коли вы все против меня: и евреи, и старообрядцы, да и собственные мои дочери, бросим о ритуале. Но о евреях я все-таки доскажу…

<…>

<Я> был разочарован <…>. Мой первоначальный импульс был понять, с участием самого автора «Темного лика», «Людей лунного света» и «Введения к Достоевскому» и прочего и прочего, что толкнуло его к столь загадочному самоотречению, но я никогда не ожидал, что услышу от него избитые вариации на затасканные темы Меньшикова, нововременного эксперта по жидоедству.

— Нет, — продолжал катиться по наклонной плоскости Розанов, — скажите сами, как это объяснить без всяких ритуалов, что все евреи, как один, только и делают, что поносят Россию на чем свет стоит, не находят в ней ничего решительно хорошего и готовы продать за алтын?.. А у них-то самих разве все так благополучно? Неужели не за что хоть разок, для разнообразия что ли, себя самих поругать?!

<…>

Дело не в еврейском самолюбии, а в их

беспримерной настойчивости. Только и думают, как бы поскорее упрочить свою власть над нами… А для этого нужно добывать деньги какими угодно средствами… Вот прошлым летом я наблюдал в Бессарабии, как еврейские лавочники постоянно обвешивали съезжавшихся на базар мужиков…

— Василий Васильевич! — вскричал я против воли, — разрешите и мне слово вставить, и как ни разочарован был… [запись обрывается] [ШТЕЙНБЕРГ].

Как отмечалось выше, весьма похоже, что в эти годы розановская жидобоязнь переросла в легкое умопомешательство. Так в одном из писем о. Павлу Флоренскому он, буквально трясясь от страха:

> Я очень боюсь жидов. Они все захватывают и нас душат. Все, над чем я смеялся у Суворина («Я боюсь евреев»), — я вижу теперь — правда, и мой смех был молод,

— выкрикивает погромные лозунги и ушатами льет помои на головы бывших друзей и хороших знакомых-евреев (Гершензона, Столпнера, Волынского, О. Дымова и др.):

> У них в браке никакого художества, только постель («пуховики», которые разрывают во время погромов). Это, в сущности, — похабнейшая нация, и даже у пророка сказано: «у них („уды“) х-и, как у жеребцов». Лицо, фигура, *судьба* для них не имеет значения. Это буквально кобыльня (хлев) вся эта «отцами Церкви *вовсе не рассмотренная* Библия».
>
> <…>
>
> Ничего так не жажду, как погрома и разгрома: «Вон, вон! Вон! Убирайтесь, куда знаете». Никакого *другого решения вопроса* не может быть. «Дело Бейлиса» все показало: в 9 ЛЕТ они съели печать, поработили ее до самой унизительной формы подчинения. Конечно, больше всего улыбочками, ласковостью, лестью. «Вы, господин полковник» (Янкель хоружему). Это врожденно-содомическая нация, вся целиком, они все лесбиянки и мужчины все содомиты, от этого онитак липнут к нам, непременно в нас влюбляются и почти подставляют нам ж. Для совокупления, т. е. духовно. «Без мыла влезают», как острят чиновники о подделывающихся к начальству. Я теперь, оглядываясь

на свое прошлое, — вижу, как они меня «обмазывали», как они меня «обмыливали», и, вспоминая-то это, я их удвоенно ненавижу. «Если они с Розановым (т. е. хитрым) чуть не справились», — можно представить, что они делают «с мужичком» и «с писателем Кондурушкиным[435]». Как этот проклятый Горнфельд слопал Пешехонова, Петрищева, Мякотина и всех «социалистов-народников» «Русского Богатства». В «Русск. Мысли» уже принимают рукописи, т. е. *печатают или не печатают,* жид Франк и жидовка Любовь Гуревич. Литературный фонд — в их руках, Касса взаимопомощи литераторов — в их руках. Русским славянофилам (Рцы) уже давно «оказывают покровительство» евреи. Они везде лезут и пролезают, свое проклятое «ж. с мылом»… <7 декабря 1913 г., СПб.> Т. 29. С. 334.

А если оставить жидов «как есть», конечно, лет в 400 они съедят Россию. Смотрите, лишь 10 лет прошло «свободы печати», — и дело Бейлиса (за коим Вы не следите) показало, что вся русская печать, не газеты одни, но под давление газет и все толстые журналы — суть анонимно-еврейские, подчиненно-еврейские, [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 337–338, 334,327].

Как было показано в Гл. V

Во время процесса Бейлиса Розанов опирался на авторитет Флоренского, приводя теологические аргументы о существовании ритуальных убийств у евреев. Сам Флоренский принял анонимное участие в полемике и напечатал под псевдонимом, обозначенным греческой буквой омега (Q), две статьи в пользу существования ритуального убийства у евреев. <…> Флоренский формулировал свои представления о крови и «еврейскости» в контексте понимания национального характера как величины биологической, этнически детерминированной. Примечательно, что Флоренский в отношении к еврейской крови применял именно квантитативный подход. В письме-трактате Розанову «Иудеи и судьба христиан» Флоренский дал расово-биологическую характеристику еврейской крови:

Теперь что же мы называем еврейством? Израиля, — мужскую и даже, отчасти, только главную мужскую линию роста. Однако от каждой линии, как мужской, так и женской, в каждом существе ее отделяются боковые отпрыски, — новые женские линии, из которых очень

многие смешиваются кровью с иными народами и, оставаясь фактически еврейскими, ибо еврейская кровь необыкновенно сильна, перестают называться таковыми. Таким образом, еврейство, не нося этого имени, внедряется все глубже и глубже в массу человечества и корнями своими прорастает всю человеческую толщу. Секрет иудейства — в том, что есть чисто иудейское, чистокровное, и около него — с невероятной быстротой иудаизирующаяся «шелуха» прочих народов. Теперь в мире нет ни одного народа, совершенно свободного от иудейской крови, и есть еврейство с абсолютно несмешанною кровью. Итак, есть евреи, полуевреи, четверть-еврей, пятая-евреи, сотая-евреи и т. д. И вот каждый народ с каждым годом увеличивает процент еврейской крови, то есть разжижается в своей самобытности. <Еврейство представляет какой-то незыблемый центр, к которому, вдоль радиусов, неумолимо скользят все прочие народы. Следовательно, утешаться сравнительной немногочисленностью евреев — это значит забывать, что у евреев не один ствол, — под этим именем слывущий, но еще сотни и тысячи побочных *ответвлений,* и при том растущих и множащихся ускорительно. <…> хотя и сравнительный процент чистокровных евреев растет, но с ужасающей, головокружительной быстротой растет число внедрений еврейства в человечество. И, рано или поздно, процент еврейской крови у всех народов станет столь значительным, что эта кровь окончательно заглушит всякую иную кровь, съест ее, как кислота съедает краску. А для этого, вы сами знаете, отнюдь не требуется процента значительного. <…> Даже ничтожная капля еврейской крови <…> придает всей структуре души чекан и закал еврейства> [РОЗАНОВ-ПСС. Т. 9. С. 364].

Ефим Курганов на основании этой цитаты совершенно справедливо назвал Флоренского «предтечей фашизма» [КУРГ (II). С. 24]. <…> В 1914 году в «Мимолетном» Розанова, в отрывке о Богрове и Бейлисе, находим тоже высчитывание процентного состава крови.

<…> наследственно-расовый подход с высчитыванием количества и качества крови (что непосредственно связано с мотивом чистоты крови) — общие темы у Флоренского и Розанова [МОНДРИ. С. 240–241].

Прозрения Розанова, касающиеся «кровавой жертвы» в ритуальной практике современного иудаизма, прозвучавшие в тогдашней до предела накаленной политической атмосфере Российской империи, были восприняты общественностью отнюдь не в качестве эпатажной акции известного мыслителя-оригинала, а как лживая политическая провокация, льющая воду на мельницу погромного черносотенства. Большинство его старых друзей по религиозно-философскому обществу выступило с осуждением розановских писаний, и он был подвергнут остракизму[436]. Все его связи и контакты с былым кругом общения, где в течение более десяти лет он являл собой одну из самых ярких и оригинальных фигур, оказались разорванными. Единственным символистом, сохранившим дружеские отношения с опальным мыслителем, был Александр Блок[437].

Как пишет Ольга Матич, к началу 1910-х годов в розановском дискурсе:

> «Половой вопрос» был вытеснен «еврейским вопросом». Однако модель развития, в которой одна группа козлов отпущения сменяет другую, неверно интерпретирует переменчивую идеологию Розанова, гораздо более нелинейную и незавершенную. Мы можем в этом убедиться, сопоставляя «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови» (в дальнейшем — «Отношение») с написанными примерно в то же время «Людьми лунного света». Единственное, что можно сказать с некоторой степенью уверенности, это что «Отношение» демонизирует евреев и все виды иудейской обрядности, а «Люди лунного света» — нет. В противоположность прежним положительным отзывам писателя о еврейском фетише крови, в «Отношении» этот термин навязчиво употребляется как символ не продолжения рода, а вырождения.
>
> Антисемитизм XIX века был введен в психопатологию ее ведущими специалистами: Шарко, Крафт-Эбингом, Ломброзо и другими. Они выделяли две противоположные причины вырождения евреев: браки между близкими родственниками и пагубное влияние современных, просвещенных европейских обществах. Розанов, как и Вейнингер в «Поле и характере», соединяет два сексуальных стереотипа того времени, которые кажутся несовместимыми: сексуально ненасытный еврей, подрывающий чистоту «крови» принявшего его народа, и феминизированный еврей,

дитя союзов между родственниками, продукт вырождения. Еврей становится живым воплощением кошмара *fin de siècle* — вампиром, покушающимся на здоровье общества с двух сторон.

<…> Противоречивый миф о невероятной гетеросексуальной силе евреев, для поддержания которой, тем не менее, требуется христианская кровь, был характерен для антисемитизма Розанова 1910-х гг. В нем отразились взгляды эпохи, отравленной дегенеративной наследственностью и декадентским мироощущением. В 1912 г. Розанов пишет о еврейском народе в «Опавших листьях», подчеркивая его силу: «Сила еврейства в чрезвычайно старой крови <…>. Не дряхлой: но она хорошо выстоялась и постоянно полировалась (борьба, усилия, изворотливость)» («Опавшие листья»). С другой стороны, он заявляет, что еврейский народ слишком стар, чтобы поддерживать свою генетическую жизнеспособность: «Это, действительно, изношенная нация, — тертая и перетертая и обратившаяся в труху». В отличие от других вырождающихся народов, у которых не хватает сексуальной энергии на то, чтобы выжить, евреи, согласно «кровавому навету», возрождают к жизни свои стареющие тела, впитывая, в прямом и переносном смысле, кровь христианских мальчиков и девственниц. Отсюда и миф о паразитизме евреев. <…> Сделавшись самодовольным националистом, особенно в годы дела Бейлиса, Розанов полностью отказался от былого неприятия феминизированного Христа и сменил свое полемическое презрение к нему на любовь, несмотря на многочисленные образы христианского вырождения в «Людях лунного света». Связывая в «Отношении» кровавый навет с распятием Христа, он обвиняет евреев в распятии, как самые яростные антисемиты[438].

<…> Розанов связывает противоречивый антисемитский миф о еврейской сексуальной ненасытности и вырождении с обрезанием, которое в филосемитских сочинениях превозносит как божественный обряд биологической преемственности, прославляющий деторождение и генеалогию («Люди лунного света»). В <своих> филосемитских речах он называет обрезание местом прокреативного поцелуя Бога и знаком обручения мальчика Богу. Называя гениталии «искрой» Божией в теле, писатель считал обрезание

источником святости еврейского народа. Как и следовало ожидать, в «Отношении» он связывает этот обряд с декадентской феминизацией еврейских мужчин, а не только с их сексуальной силой.

<…> Каковы бы ни были взгляды Розанова на обрезание в тот или иной определенный момент, за или против, интерес к фетишу крови связывает его с беспокойством о русской нации и боязни вырождения рода, так же как и Блока. И возможно, не случайно написание «Возмездия», самого пространного сочинения Блока о вырождении и дурной наследственности, как и юдофобских фельетонов Розанова, пересекается по времени с делом Бейлиса. Но в отличие от Блока единственного идейного антисемита среди русских писателей — символистов — *М. У.>,* не допускавшего в поэме антисемитских выпадов, Розанов довел беспокойство о здоровье русского народа до крайности, обвиняя евреев в человеческих жертвоприношениях.

<…> Литературная интеллигенция модернистского толка терпела метания Розанова из крайности в крайность и изменчивость по отношению к полу и христианству за их оригинальность. Его резкий антисемитизм, напротив, оригинален отнюдь не был, особенно в контексте дела Бейлиса. Его бывшие сторонники по Религиозно-философским собраниям (и пришедшему им на смену Религиозно-философскому обществу, в членах которого состоял Розанов) испытали глубокое потрясение от такой расистской журналистики. В 1902 г. пять Религиозно-философских собраний было посвящено «половому вопросу», и Розанов настаивал на священности Ветхого Завета и его превосходстве над Новым. В конце 1913 — начале 1914 гг. Религиозно-философское общество посвятило три заседания социальной безответственности Розанова, в первую очередь — его антисемитским сочинениям. На смену прежней радикальной позиции Розанова по вопросам брака пришел «розановский вопрос». Его бывшие литературные соратники — Мережковский, Гиппиус, Философов, Карташев и другие — предлагали исключить его[439]. Цитируя финальные строки статьи «Андрей Ющинский» о том, что мальчик является мучеником, за которого должна молиться вся Россия — Философов обвинил Розанова в «призывах к погрому, крови и мести». Это заявление прозвучало на третьем собрании,

> 26 января 1914 г. В нем отразилась либеральная позиция, к которой у Розанова всю жизнь была нутряная неприязнь (как он пишет в «Уединенном»: «Я еще не такой подлец, чтобы думать о морали»). Современники писателя, символисты и их союзники, соглашались мириться с его политикой продолжения рода и отвратительным «физиологическим варением», поскольку их объединяло многое другое, но терпеть антисемитизм они намерены не были[440] [МАТИЧ. С. 64–65].

В своей монографии о Розанове английский славист Адам Юри убедительно демонстрирует тот факт, что, проявляя пристальный интерес к древним культам, Розанов особо выделяет из них древнеегипетскую религию. Причиной столь пристального интереса Розанова к древнему Египту было глубокое убеждение в том, что вся его тысячелетняя религиозная традиция основана на обожествлении акта Творения. В своих мифопоэтических фантазиях Розанов, по мнению Адама Юри,

> изо всех сил пытается найти связь между древнеегипетской цивилизацией и современными русскими. На этом пути он особенно пристально всматривается в евреев, когда-то бывших соседями египтян. Он подозревает, что они позаимствовали у Древнего Египта тайны Творения, и сохранили их. Поэтому Розанов очень конкретно рассматривает еврейские обрядовые практики. Таким образом, можно постулировать, что розановская критика христианства и иудаизма может быть понята только во взаимосвязи их друг с другом и религией Древнего Египта. При этом озабоченность Розанова, что православие утратило связь с древним миром, особенно с древним Египтом, является побудительной причиной для изучения им современного иудаизма. Пристальный интерес к евреям и иудаизму проистекает у Розанова отнюдь не из любви к ним или их религии, а из убеждения, основанного на мистических фантазиях, что их ритуалы якобы представляют собой наиболее близкий из сохранившийся сохранившихся образцов древнеегипетского религиозного культа, в котором совокупление рассматривалось как божественный акт Творения. Розанов очарован образом жизни современных российских евреев и тем, как они почитают Творение. Он даже цитирует библейскую Песнь Песней как пример древнеегипетской культовой

гимнографии, утверждая по наитию, без каких-либо на то научных доказательств, что евреи позаимствовали ее у своих соседей и бывших властителей. Хотя Розанов восхищается, как «философ жизни», жизнеутверждающим импульсом, присущим иудаизму, эти же качества еврейской религии вызывают у него ревностную зависть[441].

Розанов рос и воспитывался в провинциальной России XIX века, в набожной православной семье, и во многом его мировоззрение, в той части, где оно касается восприятию еврейства, пропитано подозрительностью, недоверием, а то и прямой враждебностью, характерной в целом для русского общества. Можно контекстуализировать его взгляды в широких рамках идеологии русских консервативных мыслителей, в частности славянофилов, которые декларировали христианскую юдофобию[442]. Эти мыслители были озабочены идеей, что гармоническое, в их представление, состояние русской общины будет нарушено при проникновении ее контактах с еврейством. Для всех них евреи — глубоко чуждый русским народ со своей культурой и историей. Такие идеи, в частности, манифестировали Достоевский и А. С. Суворин — фигуры очень авторитетные для Розанова. Однако в отличие от них Розанов предлагает свой оригинальный подход к еврейскому вопросу, основывая свое отношение к евреям на их близости к Творению. Вера в превосходство евреев в знаниях о Творении подпитывает философствование Розанова, но одновременно и его негативное отношение к ним. Розанов убежден, что евреи позаимствовали мистические знания древних египтян, но сохраняют их втайне от остального человечества. Розанов видит себя единственным человеком (за исключением разве что Флоренского), способным разоблачить коварство еврее и овладеть их тайным Знанием. На этом пути Розанов сталкивается с неразрешимой онтологической проблемой. По его твердому убеждению, самые важный момент религии — тайна Творения, находится за пределами возможности человеческого познания, и человек не должен пытаться их приоткрыть. Он убежден, что даже сам Бог не знает причин Творения[443]. Напряжение между познаваемым и непознаваемым проходит через все творчество Розанова. Тем не менее, в

своих исследованиях иудаизма Розанов готов отложить в сторону многие свои опасения и настолько углубиться в то, что он считает «тайнами еврейской религии». На этом пути он видит себя «последним еврейским пророком»[444]. Уверенность Розанова в своей способности раскрыть тайны иудаизма, несмотря на то что его выводы часто оказываются крайне субъективными и вызывают крайне резкие критические возражения его современников, поразительна. Розанов горит желанием раскрыть еврейские тайны русским, но в тоже время его ужасают выводы, которые он делает об аспектах «телесности» в их ритуальном поклонении («кровавая жертва»). Следует также отметить стремлении Розанова к построению всеобщих систем основываясь на разрозненных и очень часто малодостоверных фактах.

Трудно разделить юдофилию Розанова и его юдофобию; эти два явления являются компонентами одного и того же подхода к оценке еврейства. Как утверждает Генриетта Мондри, между восхищением еврейскими обычаями и ненавистью к ним у Розанова наличествует очень тонкая грань, а зачастую и вовсе отсутствуют какие-либо различия[445]. Ученые, старавшиеся четко охарактеризовать отношение Розанова к еврейству в категориях филфоб, и аналогичным образом классифицировать его работы как положительные в отношении оценки еврейства и иудаизма (в его ранний период) или отрицательные (в последние годы жизни), как правило, терпели неудачу, из-за свойственных мышлению Розанова непоследовательности, антиномичности и трикстерства. Представляется вполне очевидным, что таким образом разделить и классифицировать творчество Розанова невозможно. С другой стороны, можно доказательно утверждать, что мотивации Розанова — проникнуть в тайны Творения, которыми владеют евреи, — то, что подвигло его, заняться изучением еврейского культа, никогда не менялась. Более того, точка зрения некоторых исследователей, согласно которой в середине 1910-х годов Розанов, отвратив якобы свои помыслы от иудаизма, вернулся в лоно христианской церкви, никак не согласуется с тем, что в своем итоговом предсмертном труде — «Апокалипсисе нашего времени», он выступил с особо резкими нападками на Иисуса Христа[446].

У исследователей, занимающихся религиозно-философскими воззрениями Василия Розанова, возникает закономерный вопрос: почему его всю сознательную жизнь так мучительно волновал иудаизм? Что мотивировало его, как никого другого из русских философов Серебряного века, тратить столько интеллектуальной и эмоциональной энергии на постижение этого религиозного феномена? В силу каких причин в его *выговариваниях* [447] на самые разные темы постоянно присутствуют евреи?

Существуют разные объяснения феномена доминирования «еврейской темы» в мировоззренческом дискурсе Розанова. В частности Брайан Горовиц — американский славист, специализирующийся в области исследований русско-еврейских отношений, дает ответ на этот вопрос с методологических позиций психоанализа. Он пишет:

> Хотя Розанов не является системным мыслителем и был на редкость противоречив[448], можно утверждать, что за внешней путаницей скрывается относительно ясное и последовательное отношение к евреям: евреи функционируют как проекция собственных желаний, опасений и страхов Розанова. Это утверждение не означает, что у Розанова была единая точка зрения на евреев. Действительно, он колебался; его взгляды постоянно изменялись, хотя в конечном итоге вернулись на круги своя. Но у Розанова была одна постоянно выраженная черта: своим отношением к евреям он демонстрирует свои собственные заботы и идеи. Розанов отводит евреям роль идеологической антитезы своим основным интересам: христианству, русской истории и своей основной идее примата индивидуальности по отношению к коллективу. Отношение Розанова к евреям можно рассматривать как своего рода стереотипизацию, проекцию сначала личных культурологических фантазий, а уже потом порожденных на их основе мифов. Стереотипирование «является универсальным средством справиться с тревогами, порожденными нашей неспособностью контролировать мир. <…> Когда наше чувство порядка и контроля подвергается стрессу, когда ставится под сомнение способность „я“ управлять внутренним миром, который оно для себя создало, появляется тревога. <…> Мы проецируем эту тревогу на Другого, экстернализируя [449] нашу потерю контроля. Таким образом, Другой стереотипен, помечен набором знаков, параллельных (или отражающих) нашу потерю

контроля»[450]. Представление Розанова о евреях берет начало в его страхе перед потерей контроля над реальной ситуацией того времени. Розанов проецирует на евреев свою тревогу по поводу своей возможности понимать изменения мирового порядка и, в частности, свой страх перед последствиями манифестирования своих собственных идей. Проецируя свои тревоги на евреев, Розанов пытается таким образом «установить порядок, точнее — иллюзию порядка в мире» [HOROWITZ. P. 215–216].

Важнейшим обстоятельством, дополняющим этот вывод, на наш взгляд, является тот неоспоримый факт, что как традиционалист-«почвенник» Розанов, даже во всероссийском «имперском» контексте, видел в еврействе не только Другого («чужеродца») [451], а особую ментальность[452], порождающую враждебную русскому человеку духовную стихию. Он признавался в письме к Михаилу Гершензону (около 7 сентября 1909 г.), что всегда

> … меня смущало «неодолимое семитическое влияние» (в литературе), «черенок-прививка» к русской душе вот этого «хорошо рассчитывающего», застегнутого, не «вихрастого» семитизма [ПЕРЕП: РОЗ-ГЕР].

В этой связи напомним читателю, что:

> В XIX веке наблюдаются с одной стороны бурное развитие науки, поставившее под вопрос многие христианские догмы, с другой стороны — развитие расовых теорий с идеей о существовании превосходства одних человеческих рас над другими и формированием мифа об «арийской расе» господ. В то же время христианская историософия продолжала влиять на идеи расовых теоретиков. В новой оппозиции христиан, или Новый Израиль, сменили «арийцы». Христианская эсхатология оказала влияние на новые эзотерические концепции о регулярной смене эпох и рас, например в теософии Елены Блаватской: большую популярность получило учение о близящемся конце эры Рыб, чреватом всеобщим упадком и глобальными катаклизмами, после чего должна прийти новая раса. Эзотерики считали нынешнюю эпоху временем господства «арийской расы», в то время как случайные остатки прежних рас, к которым относились и семиты, обречены на вымирание (Блаватская считала семитские народы ответвлением

«арийских», «выродившимся в духовном плане и усовершенствованным в материальном»). В этой парадигме евреи («семиты») с приписываемыми им негативными характеристиками воспринимались культурно бесплодными и не имеющими будущего. Будущее связывалось с универсальными людьми, «арийцами» [ШНИРЕЛЬМАН].

Все страстные декларации Розанова — мыслителя по национальной проблематике вытекают из исповедуемой им этноми-фологической историософии. По сути своей она не оригинальна, поскольку целиком и полностью базируется на расистских идеях, разработанных в трудах немецких националистов-антисемитов — Рихарда Вагнера, Х. С. Чемберлена, де Лагарда, Марра и др. В полном соответствии с представлениями этих немецких мыслителей Розанов выделяет два периода, соответствующие историческому существованию «двух великих племен» — «иудейского» (или «семитического») и «арийского» (все остальные народы после Рождества Христова). «Иудеи» — это ветхозаветное племя тайного, несловесного, священного родовоспроизводства, в розановской метафорической системе — «Великое Чрево». «Арийцы» же, напротив, «словесны», «объективны» и «бесполы». Их активность экстравертна, она направлена на государственную деятельность, науки, искусства, в отличие от интровертов иудеев (семитов), у которых все сосредоточено на внутренней родовой жизни (семье, деторождении) и конкретном бытии человека, то есть на том, что заповедано Ветхим Заветом в акте Творения. Именно благодаря своей библейской родовоспроизводительной сущности, «иудеи» и стали для Розанова эталоном «правильного» семейного бытия:

> И помни:
> жизнь есть *дом.* А дом должен быть тепел, удобен и кругл. Работай над «круглым домом», и Бог тебя не оставит на небесах. Он не забудет птички, которая вьет **гнездо** («Апокалипсис нашего времени»).

«Арийцы» же, по мнению Розанова, несмотря на новозаветную надежду, не смогли «вместить в себя великие дары Искупления», их история — суть «череда полинявших фактов». Это произошло главным образом потому, что брак и семья для «арийцев» не стали смыслом Нового Завета: для Церкви брак — это только «разрешенный грех», а для народа — и вовсе «игры Вакха и Киприды». В этой связи, как утверждает Розанов, и образовался в православии тот религиозный «провал», который

катастрофически разрастаясь, привел, как следствие, к культурно-исторической катастрофе «старой России» в 1917 году.

С позиций расового этнонационализма Розанов объявлял «арийцев», к коим в первую очередь причислял богоизбранный русский народ, особой этнической группой, которая отличается необычным творческим потенциалом, и в силу этого способна к ведению победоносных войн, захвату и заселению новых земель, покорению народов, созданию великих произведений искусства и т. п. В глазах Розанова, *арийцы* с самого начала своего вхождения в историю заявили себя носителями высшей культуры и цивилизаторами. В соответствии с постулатами физической антропологии второй половины XIX в. им к креативно-деятельному потенциалу арийцев добавлялся еще такой важный элемент, как расовый облик. Розанов был убежден в особого рода *телесности* еврея, как Другого, отличающей его якобы от *арийца,* см. об этом в [ГОЛЬДИН] и книге Генриетты Мондри «Особые тела: конструирование еврея в русской культуре с 1880-х гг.» [MONDRY (I)]. Таким образом, некритически нахватавшись по примеру обожаемых им славянофилов новейшей немецкой мудрости, Розанов стал видеть в мифических «арийцах» особую расу, а все их добродетели относить на счет имманентно присущим им. якобы, сверхпозитивным биологическим качествами, передающимися генетическим путем.

На русской почве он однозначно выступал как пропагандист биологического расизма, иногда видоизменяя его тезисы — под «русскую свинью»[453], но чаще, буква в букву повторял идеи западных апологетов арийства[454]. В частности, следуя по стопам Рихарда Вагнера, он декларировал низкий уровень креативности у евреев в сравнении с арийцами — сиречь русскими. На этом пути он озвучивает удивительные наблюдения:

> Почти не встречается еврея, который не обладал бы каким-нибудь талантом; но не ищите среди них гения. Ведь Спиноза, которым они все хвалятся, был подражателем Декарта. А гений неподражаем и не подражает.
>
> Одно и другое — талант, и не более чем талант, — вытекает из их связи с Божеством. «По связи этой» никто не лишен некоторой талантливости, как отдаленного или как теснейшего отсвета Божества. Но, с другой стороны, все и принадлежит Богу. Евреи и сильны своим Богом и обессилены им. Все они точно шатаются: велик — Бог, но еврей, даже пророк, даже Моисей, не являет той громады личного и свободного «я», какая присуща

иногда бывает нееврею. Около Канта, Декарта и Лейбница все евреи-мыслители — какие-то «часовщики-починщики». Около сверкания Шекспира что такое евреи-писатели, от Гейне до Айзмана[455]? В самой свободе их никогда не появится великолепия Бакунина. «Ширь» и «удаль», и — еврей: несовместимы. Они все «ходят на цепочке» перед Богом. И эта цепочка охраняет их, но и ограничивает («Опавшие листья: Короб первый»).

Говоря о себе как личности Розанов заявляет следующую антиномию:

> Уж если чего я решительно не знаю, то это — кто я: и именно оттого, что слишком глубоко себя знаю.

Эта самохарактеристика во многом объясняет розановское отношение к евреям, особенно в последние пять лет его жизни, когда он, как пишет Эрих Голлербх:

> Одновременно проклинал и благословлял евреев.

Вот, например типичное розановское высказывание:

> Эллин есть успокоенный, не ажитированный иудей; иудей без глубины. Иудей есть желток того пасхального яичка, скорлупу и белок которого составляет эллинизм; скорлупу раскрашенную, литературную, с надписями «Христос Воскресе», с изображениями, живописью, искусствами. Мало ли что на скорлупе можно написать: целую эллинскую цивилизацию. Но скорлупа со всеми надписями хрупка, а белок мало питателен и не растителен. Важнее всего внутри сокрытый желток и в нем зародышевое пятнышко; это и есть *жид* с его таинственным обрезанием, вечный, неугасимый! Его сколько ни пинают христиане — не могут запинать до смерти. Это — «пархатое» место всемирной истории, крайне непрезентабельное на вид, но которым весь мир держится. <…> Без России мир слишком бы прожил; без Европы история была бы только короче. Но без всем несимпатичного еврея история была бы без смысла, т. е. без души. Еврей есть *душа* человечества, его энтелехия («О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира»).

Эрих Голлербах особо подчеркивает, что:

> Незадолго до смерти почувствовал раскаяние, <Розанов> просил сжечь все свои книги, содержащие нападки на евреев, и писал покаянные письма к еврейскому народу. Впрочем, письма эти загадочны: в них и «угрызения совести», и нежность, и насмешка [ГОЛЛЕРБАХ. С. 87–88].

Соглашаясь с этой оценкой поведения Розанова на публике, следует, однако, не упускать из вида то обстоятельство, что сопряжение восторженных гимнов библейскому иудаизму — Ветхий Завет, с яростной проповедью антисемитизма типично для традиционного христианского мировоззрения. В случае, например, славянофилов, все еврейство жестко подразделялось на ветхозаветных иудеев — Богоизбранный Народ, и современных *жидов,* из-за неприятия Христа, пребывающих в состоянии богооставленности[456]. Розанов-традиционалист, заявлявший себя последним славянофилом, несомненно, разделял точку зрения своих кумиров об исконной вражде евреев-талмудистов ко всем христианским народам. Восхищение Розанова *прелестью иудейской* всегда прорывалось из-под спуда исконной *ревности* христиан к «заблудшим овцам стада Израиля» [Мф. 15:24], к тому, что «спасение от иудеев» [Ин. 4:22], а «дары и призвание Божие непреложны» [Мф. 25:14–30], и одновременно убежденности, что евреи

> крепко ненавидят нас и болеют дьявольскою ненавистью, они — жалки, несчастны, подвержены страстям, ненависть ослепила их сердечные очи, они враждуют и против Бога, заповедавшего всем любовь… [457]

Именно с этих позиций в своей брошюре «Европа и евреи» (1914) он призывает к освобождению Европы «от евреев, от семитизации европейского духа» [458]. Вне всякого сомнения, Розанов твердо верил в эсхатологическую борьбу двух рас — семитов и арийцев, был твердо убежден, что она завершилась Апокалипсисом — русской Революцией, в которой видит евреев «победителями» над всем исконно русским. «Веря в торжество Израиля, радуюсь ему», — возглашает Розанов. В своей последней публикации — «Апокалипсисе нашего времени» и предсмертных письмах он просит прошения у всех, с кем давно рассорился, и в первую очередь — у евреев. Розанов костерит почем зря русских — свой народ, который он и любит, и презирает одновременно. Евреям же он поет осанну. Но и здесь Розанов остается верен себе, смешивая в хвалебной песне боль и гнев, сарказм и

сожаления, попреки и восхищение, слова надежды и признание в любви.

Евреи… Их связь с революцией я ненавижу, но эта связь, с другой стороны, — и хороша; ибо из-за связи и даже из-за поглощения евреями почти всей революции — она и слиняет, окончится погромами и вообще окончится ничем: слишком явно, что «не служить же русскому солдату и мужику евреям»… Я хочу указать ту простую вещь, что, если магнаты еврейства, может быть, и думают «в целом руководить потом Россией», то есть бедные жидки, которые и соотечественникам не уступят русского мужика (идеализированного) и ремесленника и вообще (тоже идеализированного) сироту. Евреи сантиментальны, глуповаты и преувеличивают. Русский «мужичок-простачок» злобнее, грубее… Главное — гораздо грубее. «С евреями у нас дело вовсе не разобрано». Еврей есть первый по культуре человек во всей Европе, которая груба, плоска и в «человечестве» далее социализма не понимает. Еврей же знал вздохи Иова, песенки Руфи, песнь Деворры и сестры Моисея:

— О, фараон, ты ввергнулся в море. И кони твои потонули. И вот ты — ничто.

Евреи — самый утонченный народ в Европе. Только по глупости и наивности они пристали к плоскому дну революции, когда их место — совсем на другом месте, у подножия держав (так ведь и поступают и чтут старые *настоящие* евреи, *в благородном:* «мы — *рабы* Твои», у всего настояще Великого. «Величит душа моя Господа» — это всегда у евреев, и всегда — в отношении к великому и благородному истории). О, я верю, и Нахамкис приложился сюда. Но — сорвалось. Сорвалось не-«величие», и он ушел, мстительно, как еврей, — ушел «в богему». «Революция так революция». «Вали все». Это жид и жидок и его нетерпеливость.

Я выбираю жидка. Сколько насмешек. А он все цимбалит. Насмешек, анекдотов: а он смотрит русскому в глаза и поет ему песни (на жаргоне) Заднепровья, Хохломании, Подолии, Волыни, Кавказа и, может быть, еще Сирии и Палестины и Вавилона и Китая (я слышал, есть китайцы-евреи, и отпускают себе косы!!!). Еврей везде, и он «странствующий жид». Но не думайте, не для «гешефта»: но (наша Летопись) — «Бог отнял у нас землю за грехи наши, и с тех пор мы странствуем».

И везде они несут благородную и святую идею «греха» (я плачу), без которой нет религии, а человечество было бы разбито (праведным небом), если бы «от жидов» не научилось трепетать и молить о себе за грех. Они. Они. Они. Они утерли сопли пресловутому европейскому человечеству и всунули ему в руки молитвенник: «На, болван, помолись». Дали псалмы. И Чудная Дева — из евреек. Что бы мы были, какая дичь в Европе, если бы не евреи. Но они пронесли печальные песни через нас, смотрели (всегда грустными глазами) на нас.

И будь, жид, горяч. О, как Розанов — и не засыпай, и не холодей вечно. Если ты задремлешь — мир умрет. Мир жив и даже не сонен, пока еврей «все одним глазком смотрит на мир». — «А почем нынче овес?» — И торгуй, еврей, торгуй, — только не обижай русских. О, не обижай, миленький. Ты талантлив, даже гениален в торговле (связь веков, связь с Финикией). Припусти нас, сперва припусти к «Торговле аптекарскими товарами», к аптекам, научи «синдикатам» и, вообще, введи в свое дело ну хоть из 7–8 %, а себе — 100, и русские должны с этим примириться, потому что ведь не они изобретатели. Подай еврею, подай еврею, — он творец, сотворил. Но потом подай и русскому. Господи: он нищ.

Русские в странном обольщении утверждали, что они *«и* восточный, *и* западный народ», — соединяют «и Европу, и Азию *в себе»,* не замечая вовсе того, что скорее они и *не* западный, и *не* восточный народ, ибо что же они принесли Азии, и какую роль сыграли в Европе? На востоке они ободрали и споили бурят, черемисов, киргиз-кайсаков, ободрали Армению и Грузию, запретив даже (сам слушал обедню) слушать свою православную обедню по-грузински. О, о, о… Сам слушал, сам слушал в Тифлисе. В Европе явились как Герцен и Бакунин и «внесли социализм», которого «вот именно не хватало Европе». Между Европой и Азией мы явились именно «межеумками», т. е. именно нигилистами, не понимая ни Европы, ни Азии. Только пьянство, муть и грязь внесли. Это действительно «внесли». Страхов мне говорил с печалью и отчасти с восхищением: «Европейцы, видя во множестве у себя русских туристов, поражаются талантливостью русских и *утонченным их развратом».* Вот это — так. Но принесли ли мы семью? добрые начала нравов? Трудоспособность? Ни-ни-ни. Теперь, Господи,

как страшно сказать… Тогда как мы «и не восточный, и не западный народ», а просто ерунда, — ерунда с художеством, — евреи являются на самом деле не только первенствующим народом Азии, давшим уже не «кое-что», а весь свет Азии, весь смысл ее, но они гигантскими усилиями, неутомимой деятельностью становятся мало-помалу и первым народом Европы. Вот! Вот! Вот! Этого-то и не сказал никто о них, т. е. «о соединительной их роли между Востоком и Западом, Европою и Азиею». И — пусть. О, пусть… Это — да, да, да.

Посмотрите, встрепенитесь, опомнитесь: несмотря на побои, как они часто любят русских и жалеют их пороки, и никогда «по-гоголевски» не издеваются над ними. Над пороком нельзя смеяться, это — преступно, зверски. И своею и нравственною, и культурною душою они никогда этого и не делают. *Я за всю жизнь никогда не видел еврея, посмеявшегося над пьяным или над ленивым русским.* Это что-нибудь значит среди оглушительного хохота самих русских над своими пороками. <…> И за всю жизнь я был поражаем, что несмотря на побои («погромы»), взгляд евреев на русских, на душу русскую, на самый даже несносный характер русских, — уважителен, серьезен. Я долго (многие годы) приписывал это тому, что «евреи хотят еще больше развратиться русским»: но покоряет дело истине своей, и я в конце концов вижу, что это — не так. Что стояло безумное оклеветание в душе моей, а на самом деле евреи уважительно, любяще и трогательно относятся к русским, даже со странным против европейцев предпочтением.

Живите, евреи. Я благословляю вас во всем, как было время отступничества (пора Бейлиса несчастная), когда проклинал во всем. На самом же деле в вас, конечно, «цимес» всемирной истории: т. е. есть такое «зернышко» мира, которое — «мы сохранили одни». *Им* живите. И я верю, «о *них* благословятся *все* народы». — Я нисколько не верю во вражду евреев ко всем народам. В темноте, в ночи, не знаем — я часто наблюдал удивительную, рачительную любовь евреев к русскому человеку и к русской земле.

Да будет благословен еврей.

Да будет благословен и русский.

Все эти заявления Розанова, как и его завещание «Моя

публичная воля», не остались без внимания новой власти, в первую очередь Льва Троцкого. Своим «острым глазком» ведущий идеолог «пролетарской революции» оценил их как идейную провокацию, ибо если раньше:

> В эпоху бейлисиады <Розанов> доказывал употребление евреями христианской крови, — то при советской власти он, — со свойственным ему юродским кривлянием — писал о евреях как о «первой нации в мире», что, конечно, немногим лучше бейлисиады, хоть и с другой стороны[459] [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 320].

И действительно, очень трудно как-то иначе, чем «трикстерское юродство» охарактеризовать предложение Розанова:

> Пусть еврейская община в лице Московской возьмет половину права на издание всех моих сочинений и в обмен обеспечит в вечное пользование моему роду племени Розановых честною фермою в пять десятин хорошей земли, пять коров, десять кур, петуха, собаку, лошадь и чтобы я, несчастный, ел вечную сметану, яйца, творог и всякие сладости и честную фаршированную щуку [РОЗАНОВ (V)].

И вот, — «По щучьему велению, по моему хотению», опять стали друзьями Розанову евреи, в первую очередь Гершензон, исхлопотавший у Горького солидную денежную помощь для бедствующего писателя. А владельцы знаменитого «Шиповника»[460](«Жидовника» — как язвила злоязычная Зинаида Гиппиус) Зиновий Гржебин и Соломон Копельман, столь поносимые когда-то Розановым за их еврейскую вредоносность в русской культуре, и вместе с ними любимый им Ховин и никогда не упоминаемый Марк Цитрон (см. Гл. V) стали первыми инициаторами издания — увы не состоявшегося! — его собрания сочинений.

Если в отношении к еврейству Розанов в самом конце своих идейных метаний опять свернул на рельсы доброжелательного филосемитизма:

> Благородную и великую нацию еврейскую я мысленно благословляю и прошу у нее прощения за все мои прегрешения и никогда ничего дурного ей не желаю и считаю первой в свете по назначению.
>
> Главным образом за лоно Авраамово в том смысле, как мы объясняем это с о. Павлом Флоренским («К

евреям» от 17 января 1919 г. [РОЗАНОВ (V)]),

— то «философии жизни» он остается верен неколебимо, хотя и вынужден был признать, «что Бог нашего мира должен быть побежден»:

> И прошусь «на прежнюю землю», «нашу». Тут не разгадано остается, что такое в сущности «наша земля». По Христу это по-видимому «преходящее», «тень», мнимость. Ну, не знаю. Если Христос открывает мир ноуменов. Сверхсущего — тогда Он и вправе «звать к Себе». Может быть в смерти — высшее счастье? В конце концов самое-то страшное, что мы все действительно умираем, и не понимаем, «почему умираем», почему «индивидуальность не вечна». В конце концов еще более страшное в том, что Бог нашего мира, fall'ический, конечно, Бог — и должен быть побежден [Письмо П. П. Перцову отлета 1918 г. [РОЗАНОВ (V)]).

Коль славен наш Господь в Сионе,
Не может изъяснить язык.
Велик Он в Небесах на троне,
В былинках на земле велик.
Везде, Господь, везде Ты славен,
В нощи, во дни сияньем равен.

Тебя Твой Агнец златорунный
В себе изображает нам:
Псалтырью мы десятострунной
Тебе приносим фимиам.
Прими от нас благодаренье,
Как благовонное куренье.

Ты солнцем смертных освещаешь,
Ты любишь, Боже, нас как чад,
Ты нас трапезой насыщаешь
И зиждешь нам в Сионе град.
Ты грешных, Боже, посещаешь
И плотию Твоей питаешь.

О Боже, во Твое селенье
Да внидут наши голоса,
Да взыдет наше умиленье,
К Тебе, как утрення роса!
Тебе в сердцах алтарь поставим,

Тебя, Господь, поем и славим[461].

Михаил Херасков

Библиография

А

[АКАФО] *Акао Мицухару*. «Еврейский вопрос» как русский (общественное движение русских писателей в защиту евреев в последние десятилетия царской России), URL: https://www.rulit.me/books/noch-v-terminale-read-4i7O9i-i.html#section_2

[АЛЕКСАНДРОВА А. С.] *Александрова А. С.* Переписка В. В. Розанова и А. А. Измайлова (1918). // Наше наследие. 2016. №. 116:URL: http://www.nasledie-rus.rфu/podshivka/11607.php

[АНТОНЯН] *Антонян Ю. М.* Архетип трикстера и его криминологическое значение// Юридическая психология. 2008. № 3, цитируется по: URL: https://center-bereg.ru/12556.html

Б

[БАРАБАНОВ Е.] *Барабанов Е. В.* В. В. Розанов / В кн.: В. В. Розанов. Том 1. Религия и культура / Сост. и прим. Е. В. Барабанова. — М., 1990. С. 3–17, цитируется по: URL: http://www.vehi.net/rozanov/lik/barabanov.html

[БАХТИН] *Бахтин М.* Эпос и роман. — СПб., 2000, см. также Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. — М., 1990.

[БЕЗЕЛЯНСКИЙ] *Безелянский Юрий.* 99 имен Серебряного века. — М., 2007, цитируется по: URL: https://www.docme.su/doc/1003727

[БЕЛЫЙ] *Белый Андрей.* Начало века. — М., 1990.

[БЕРДНИКОВ] *Бердников Лев.* Русская жизнь Лейба Неваховича // Слово/Word. 2009. № 64: URL: https://magazines.gorky.media/slovo/2009/64/russkaya-zhizn-lejba-nevahovicha.html

[БЕРДЯЕВ] *Бердяев Н. А.* Самопознание. — Paris, 1949, цитируется по: URL: http://az.lib.ru/b/berdjaew_n_a/text_i949_samo-poznanie.shtml (I); Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь»: К десятилетию «Пути» // Путь. 1935. № 49. С. 3–22, цитируется по: URL: https://ru.wikisource.org/wiki/Русский_духовный_ренессанс_начала_XX_в._и_журнал_Путь_(Бердяев) (II); Христос и мир (Ответ В. В. Розанову) // Русская мысль. 1908. № 6, цитируется по: URL: http://krotov.info/library/o2_b/berdyaev/1908_149.html (III); Русская идея: Основные проблемы русской мысли XX века и начала XX века. — Paris, 1971 (IV); О вечно бабьем в русской душе, цитируется по: URL: http://www.vehi.net/berdyaev/rozanov.html#_ftni (VI); Основная идея философии Л. Шестова // Путь. 1939. № 58. С. 44–48 (VII).

[БЕРШТЕЙН] *Берштейн Е.* Трагедия пола: две заметки о русском вейнингерианстве // Новое литературное обозрение. 2004. № 1. С. 208–228 (I); О розановщине // Ruthenia: URL: https://www.ruthenia.ru/document/53985o.html (II).

[БИБИХИН] *Бибихин Вл.* Голос Розанова/ В кн.: Другое начало. — СПб., 2001, цитируется по: URL: http://bibikhin.ru/drugoe_nachalo#b827 (I); Время читать Розанова / В кн. *Розанов В. В.* О понимании. М., 1996 (II).

[БИНОВА] *Бинова Г.* Эротика и литература русского модернизма / В Sbornik praci pilozoficke fakulty Brneske univerzity. 2006. X. № 6. S. 45–52.

[БЛОК] *Блок Александр.* Записная книжка Александра Блока. — М., 2018.

[БОГОМОЛОВ] *Богомолов НА.* «Мы — два грозой зажженные ствола»: Эротика в русской поэзии — от символистов до обэриутов // Литературное обозрение. 1991. № 11, цитируется по: URL: https://studopedia.ru/29_4694o_erotika-v-russkoy-poezii-ot-simvolistov-do-oberiutov.html

[БОГОМ-СОБОЛ] Богомолов Н. А., Соболев А. Л. Заветный вензель: к биографии Е. Овербек// Литературный факт. 2016. № 1–2. С. 3116–331.

[БОНЕЦКАЯ] *Бонецкая Наталья.* Античная школа у монастырских стен//Звезда. 2017. № 9, цитируется по: URL: https://magazines.gorky.media/zvezda/2017/9/antichnaya-shkola-u-monastyrskih-sten.html (I); Между Логосом и Софией (Работы разных лет). — М.; СПб., 2018 (II).

[БУДНИЦ.] *Будницкий О.* На чужом пиру похмелье (Евреи и русская революция) // Вестник еврейского университета в Москве. 1996. № 13. С. 21–39.

[БУРМИСТРОВ] *Бурмистров К. Ю.* Борис Столпнер: Марксист, философ, каббалист // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 76. С. 79–103.

В

[ВАЛИЦКИЙ] *Балицкий Анджей.* В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: НЛО, 2019.

[ВАРЛАМОВ] *Варламов А. Н.* Имя Розанова. — М., 2022.

[ВЕЙДЛЕ] *Вейдле В.* Задача России. Нью-Йорк, 1956.

[ВзГр] Взыскующие Града. Хроника русских литературных, религиозно-философских и общественно-политических движений в частных письмах и дневниках их участников, 1829–1923 гг. Антология / Сост. В. И. Кейдан. Изд. 2, испр. и доп. Кн. 1: 1829–1900; Кн.2: 1901–1904; Кн. 3: 1905–1906. — М., 2018, 2019 и 2020.

[ВОРОНЦОВА] *Воронцова И.* Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. — М., 2008 (I); Протоиерей Александр Устьинский и «Неохристианство». Путь от «Реформаторства» к расколу (на материале переписки с В. В. Розановым 1907–1919 гг.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2011. С. 66–83 Ш); Русское общество и Русская Церковь 1900–1920-х гг.: от «нового религиозного сознания» к «обновленчеству» / В кн.: Русский сборник: исследования по истории России. Том. XIV. — М., 2013. С. 308–351 (III).

[ВОСКРЕСЕНСКАЯ] *Воскресенская М. А.* Серебряный век в социокультурном измерении. — СПб., 2021.

Г

[ГАЗДАНОВ] *Газданов Гайто.* Собр. соч. в 5-ти тт. Т. 1. — М., 2009. С. 719–731.

[ГАВРИЛОВ Д. А.] *Гаврилов Д. А.* К определению трикстера и его значимости в социо-культурной реальности /В сб.: Первая Всероссийская научная конференция «Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы», 15 мая 2006 г. — Омск, 2006.

[ГАВРЮШИН] *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты. — Н. Новгород, 2011.

[ГАСПАРОВ] *Гаспаров М.* Русская интеллигенция как отводок европейской культуры / В [РИиЗИ]: URL: https://www.gumer.info/bibliotek-Buks/History/uspen/o2.php

[ГЕРШЕНЗОН] *Гершензон М. О.* // Вестник Европы. 1908. Т. 6. № 12. С. 753 (I);

[ГИППИУС] *Гиппиус Зинаида.* Дневники. Воспоминания. — М., 2021.

[ГОЛЛЕРБАХ] *Голлербах Э. Н.* В. В. Розанов. Жизнь и творчество. — Петербург, 1922.

[ГОЛУБКОВА] *Голубкова АЛ.* Литературная критика В. В. Розанова: опыт системного анализа. Науч. ред. И. А. Едошина. — Кострома, 2013.

[ГОЛЬДИН] *Гольдин С.* «Еврей» как «другой»: образ еврея в текстуальных и визуальных дискурсах в России и Польше / В сб.: Образ и символ в иудейской, христианской и мусульманской традиции. Научн. ред. А. Ковельман и Ури Гершкович. М.: Индрик, 2015. С. 340–388.

[ГРИФЦОВ] *Грифцов Б.* Три мыслителя. М., 1911.

[ГРЯКАЛОВ] *Грякалов А А.* Василий Розанов. — СПб., 2017.

[ГРЯКАЛОВА] *Грякалова Н. Ю.* Человек модерна: биография — рефлексия — письмо. СПб., 2008.

[ГОРЬКИЙ-ПСС-П] *Горький Максим.* Полное собрание сочинений в 30 тт. Письма в 24 тт. (с 1 по 24). М., 1999–2019.

[ГОРЬКИЙ] *Горький М.* Собрание сочинений в тридцати томах. — М., 1952.

[ГУЛЬ] *Гуль Р.* Я унес Россию. Т. 1. — Нью-Йорк, 1981.

[ГРЮБЕЛЬ] *Грюбель Райнер.* Камерный номадизм Василия Розанова и его восприятие Эдуардом Лимоновым — расшатывание единства субъекта в русской культуре: Несколько слов о возникновении и проблематике культурологической концепции «номадизма» // Zeitschrift fur Slavische Philologie. 2012/2013. Vol. 69, No. 1. S. 81–106 (I); Автор как противогерой *и*

противообраз: Метонимия письма и видение конца искусства у Василия Розанова / В сб.:Автор и текст. Вып. 2. — СПб., 1996 С. 354–386 (II).

Д

[ДИНЕРШТЕЙН] *Динерштейн Е.* А. С. Суворин и (еврейский вопрос) / В сб. Вестник еврейского университета в Москве. № 1. Москва — Иерусалим: 1992. С. 57–75.

[ДМИТРИЕВ] *Дмитриев А. П.* Неопубликованная переписка В. В. Розанова с С. А. Венгеровым: исповедальные мотивы, споры о «направлениях» и критиках «дурного сердца»//Соловьевский исследования. 2019. Вып. 2 (62). С. 145–157.

[ДНК-ИоК] Дневники Святого праведного Иоанна Кронштадтского. Ч. 4. 1908 г.: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kronshtadtskij/dnevnik/4#note60_return

[ДОЛИН] Долин А А. Пророк в своем отечестве. — М., 2002.

[ДОСТОЕВСКИЙ-ПСС] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинение в 30 тт. — Л., 1972–1990.

[ДЫМОВ] *Дымов Осип.* Вспомнилось, захотелось рассказать. Т. 2. — Иерусалим, 2011.

Е

[ЕДОШИНА] *Едошина ИА*. Василий Розанов как мифологема русской культуры XX века // Вестник Московского университета. Сер. 9, Филология. 2006. № 4. С. 73–82 (I); Художественное сознание модернизма: истоки и мифологемы. — М.; Кострома, 2002 (II).

[ЕРОФЕЕВ Вен.] *Ерофеев Венедикт.* Василий Розанов глазами эксцентрика, цитируется по URL: https://mybrary.ru/books/humor-/humor/274782-venedikt-erofeev-vasilii-rozanov-glazami-ekscentrika.html

[ЕРОФЕЕВ Вик.] *Ерофеев Виктор.* Розанов против Гоголя// Вопросы литературы. 1987. № 8, цитируется по: URL: http://users.kaluga.ru/kosmorama/vic_erof.html (I)разноцветная мозаика розановской мысли/ В кн.: *Розанов В. В.* Несовместимые контрасты жития/ Сост., вступ. статья В. В. Ерофеева; Коммент. Олега Дарка. — М., 1990. С. 6–36 (II).

[ЕЭБ-Э] Еврейская энциклопедия. В 16 тт. СПб.: Из-во Брокгауз-Ефрон, 1908–1913: URL: https://ru.wikisource.org/wiki/Еврейская_энциклопедия_Брокгауза_и_Ефрона.

Ж, З

[ЖАБОТ] *Жаботинский Владимир (Зеев)*. Русская ласка (1909) / В сб.: Фельетоны. СПб.: 1913. С. 96–97, цитируется по: URL: http://gazeta.rjews.net/Lib/Jab/Feuilletons.html

[ЖЕЛОБОВ] *Желобов А. П.* К вопросу психопатологии творчества В. В. Розанова // Энтелехия. 2000. № 7. С. 99–106.

[ЗАХАРОВ] *Захаров В. Н.* Кодекс Достоевского / В сб. Достоевский и журнализм. — СПб., 2013.

[ЗЕНЬКОВСКИЙ] Зеньковский В. В. История русской философии. — М., 2001, цитируется по: URL: http://www.odinblago.ru/filosofiya/zenkovskiy/istoriya_russkoy_filosofii/

[ЗОЛОТОНОСОВ] *Золотоносов Михаил.* Ахутокоц — Ахум: Опыт расшифровки сказки К. Чуковского о мухе // Новое литературное обозрение. 1993. № 2. С. 262–282.

[ЗЕМЦОВА] *Земцова И. В.* Отношение русской интеллигенции к еврейской интеграции в русскую культуру (2-я половина XIX начало XX вв.) // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2012. 2(23). С. 57–62, цитируется по: URL: https://cyberleninka.ru/article/n/otnoshenie-russkoy-intelligentsii-k-evreyskoy-integratsii-v-russkuyu-kulturu-2-ya-polovina-xix-nachalo-xx-w

И

[ИВАНОВ Вяч.] *Иванов Вячеслав.* Переписка из двух углов: Вячеслав Иванов и Михаил Гершензон / Собрание сочинений. Т. 3. Brussels, 1979. Foyer Oriental Chretien, 1987. С. 401–444.

[ИВАНОВ-РАЗ.] *Иванов-Разумник Р. В.* История русской общественной мысли. Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX в. Тт. 1 и 2. — СПб., 1911.

К

[КАГАН] *Каган Ю. М.* Путь *Розанова* // Общественные науки и современность. 1990. № 5. С. 201–212.

[КАЗАКОВА Н.] *Казакова Н. Ю.* Розанов и символизм / В сб. [НРиСов]. С. 81–86.

[КАРТАШЕВ] *Карташев А. В.* Церковная история России. Статьи и высупления. — М., 1996.

[КАЦИС] *КацисЛ.* Кровавый навет и русская мысль. Историкотеологическое исследование дела Бейлиса. — М.-Иерусалим, 2006 (I); Б. Г. Столпнер о еврействе/ В сб.: Исследования по истории русской мысли. — М., 1999. С. 259–330 (II).

[КЛЕЙНБЕРГ] *Клейберг ЮА.* Психология социального поведения, риска и безопасности личности. — Л.-М., 2020.

[КОБЕЦ] *Кобец С.* Юродство и юродствование в пост-советском кино: *Покаяние* (1986) Абуладзе, *Такси-Блюз* (1990) и *Остров* (2ООб) Лунгина//Toronto Slavic Quarterly. 2009. № 28, цитируется no: URL: http://sites.utoronto.ca/tsq/28/kobez28.shtml

[КОЗЫРЕВ] *Козырев А. П.* В. В. Розанов и Вл. Соловьев: Диалог в поисках другого / В сб.: Философия: прошлое и настоящее. Под ред. проф. А. М. Руткевича. 2003. С. 61–86.

[КОН] *Кон И. С.* Введение в сексологию: Учебное пособие. — М., 1999.

[КРИВ] *Криволапова Е. М.* «Мифаради юродивый»: к проблеме личностной и творческой стратегии В. В. Розанова // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Филология. Журналистика. 2012. Т. 12. Вып. 3. С. 63–68.

[КУРГ] *Курганов Е.* Василий Розанов евреи и русская религиозная философия/ В кн. [КУРГ-МОНД. С. 7–153] (I); Иудаизм и русская религиозная мысль // Русский еврей. 1998. № 2–3. С. 21–25 (П).

[КУРГ-МОНД] *Курганов Е., Мондри Г.* Розанов и евреи. — СПб., 2ООО.

Л

[ЛАВРОВ А. В.] *Лавров А. В.* Символисты и другие. — М., 2015, цитируется по: URL: https://unotices.eom/books-u/171421/1

[ЛЕВЧЕНКО] *Левченко Ян.* Тень Василия Розанова в повествовательном ландшафте Виктора Шкловского/В сб.: (Немузыкальное приношение, или Allegro affettuoso: Сборник статей к 65-летию Бориса Ароновича Каца. СПб., 2013. С. 425–440.

[ЛЕНИН-ПСС] *Ленин В.* Полное собрание сочинений в 55 тт. М.:Из-во политич. литературы, 1967–1975, цитируется no: URL: http://leninvi.com/t2o/po39

[ЛИПОВЕЦКИЙ] *Липовецкий Марк.* Трикстер и «закрытое» общество//Новое литературное обозрение. 2009. 6 (юо), цитируется по: URL: https://magazines.gorky.media/nlo/2009/6/trikster-i-zakrytoe-obshhestvo.html (I); Pussy Riot как женский трикстер: По законам страшной сказки: о движении общества к моральной «нормализации» // Гефтер. 2015: URL: http://gefter.ru/archive/16559 (II).

[ЛОГРУС] *ЛогрусА.* Великие мыслители XX века. — М., 2002.

[ЛОСЕВ] *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа (Из разных произведений). — М., 1990.

[ЛУНАЧАРСКИЙ] *Луначарский А. В.* Религия и социализм. Том II. — СПб.,1911, цитируется no: URL: https://thecharnelhouse.org/2015/11/об/анатолий-луначарский-религия-и-социа-2/

М

[МАНДЕЛЬШТАМ] *Мандельштам О.* Слово и культура. — М., 1987.

[МАТИЧ] *Матич О.* Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России. — М., 2008.

[МАХЛИН] Махлин В. Л. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии. — М., 2009.

[МЕДВЕД.] *Медведев АА.* Национальный нигилизм и его преодоление в «Апокалипсисе нашего времени» В. В. Розанова // Соловьевские исследования. 2018. Выпуск 2 (58). С. 88–99 (I); «Розановский слой» в творчестве Анны Ахматовой // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2020. Т. 12, вып. 1. С. 103–111. doi 10.17072/2073-6681-2020-1-103-111 (II).

[МЕЛЕТИНСКИЙ] *Мелетинский Е. М.* Культурный герой / Мифы народов мира. Т.2. — М., 1982. С. 25–28.

[МЕНЬ] *Мень Александр, прот.* Розанов / В кн.: Библиологический словарь. Т. 3. Р-Я: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/bibliologicheskij-slovar-tom-3/62?fbclid=IwAR3oUWdtNcJrpAhosKdwKVFFmucFJ6hFPeA2b6_UYcxcccU6FvFrJbos

[МЕРЕЖКОВСКИЙ] *Мережковский Д. С.* Л. Толстой и Достоевский. Т. 2. М., 1902. С. 32–34.

[МИЛЛИОНЩИКОВА]Миллионщикова *Т. М.* Мировоззрение и творчество Розанова в славистических исследованиях США // Литературоведческий журнал. 2019. № 45. С. 91–115.

[МИХАЙЛОВА Т.] *Михайлова Т.* Серебряный век: URL: https://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/literatura/SEREBRYANI_VEK.html

[МОНДРИ] *Мондри Г.* Василий Розанов, евреи и русская литература. Розанов и евреи / В кн. [КУРГ-МОНД. С. 156–270].

[МОЧУЛЬСКИЙ] *Мочулъский Константин.* Заметки о Розанове, цитируется по: URL: https://predanie.ru/book/86666-krizis-voobrazheniya/#/toc2

Н

[НАКАГАВА] *Накагава Юми.* Полемика о еврейском вопросе в русской публицистике конца XIX — начала XX веков/Автореферат канд. Диссертации. М.:РГГУ, 2009: URL: http://www.dissercat.com/content/polemika-o-evreiskom-voprose-v-russkoi-publitsistike-kontsa-xix-nachala-xx-vekov#ixzz4sh7vzA5D

[НРиСов] Наследие В. В. Розанова и современность. Материалы Международной научной конференции. Сост. А. Н. Николюкин. М., 2011.

[НАТАНС] *Натанс Б.* За чертой. Евреи встречаются с позднеимперской Россией. Пер. с англ. яз. М.: РОССПЭН, 2007.

[НИКОЛЮКИН] *Николюкин А. Н.* Розанов. — М., 2001: цитируется по: URL: https://www.litmir.me/bd/?b=i4566i (I); Как мыслил Розанов и почему современники не поняли его // Россия и современный мир. 2007. С. 172–175 (II).

[НОРДАУ] *Норда́у Макс.* Вырождение. Современные французы. М.: Республика, 1995.

[НФС] Новейший философский словарь. Сост. и гл. н. ред. Грицанов А. А. Мн.: Книжный Дом, 2003.

[НФЭ] Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд. М.: Мысль, 2000–2001, цитируется по: URL: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/page/about

О

[ОБАТИНИНА] *Обатинина Елена.* Вариации памяти Вариации памяти (Творческая история «Кукхи» и других мемуарных свидетельств Ремизова о Розанове) / В кН.: *Ремизов А.* Кукха: Розановы письма. — СПб., 2012.

[ОТТО] *Отто Б. К.* Дураки. Те, кого слушают короли. — СПб., 2008.

П

[ПАВЛОВА М.] *Павлова М.* Истории «новой» христианской любви. Эротический эксперимент Мережковских в свете «Главного»: Из «дневников» Т. Н. Гиппиус 1906–1908 годов / В сб. Эротизм без берегов. — М., 2004. С. 391–406.

[ПАЛИЕВСКИЙ] *Палиевский П. В.* Розанов и Флоренский// Седмица, ru: URL: https://www.sedmitza.ru/text/406458.html, см. также в кн. [П. А. Фл. — ре1соп].

[ПАРАМОНОВ-ТОЛ] *Парамонов Б., Толстой И.* «Розанова печка»: URL: https://www.sv0b0da.0rg/a/25027343.html (I); Медиумы средневековья. Алексей Лосев и Павел Флоренский: URL: https://www.sv0b0da.0rg/a/29565996.html (II)

[П. А. Фл. — ре!соп] П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб, 1996.

[ПерК.Н.Л.-В.В.Р.] Переписка К. Н. Леонтьева и В. В. Розанова (Письма К. Н. Леонтьева с примечаниями В. В. Розанова), цитируется по: URL: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/rozanov_leontyev_perepiska.shtml

[ПЕРЕП: РОЗ-ГЕР] Переписка В. В. Розанова и М. О. Гершензона (1909–1918) // Новый мир. 1991. С. 215–242, цитируется по: URL: http://az.lib.rU/r/rozanow_w_w/text_1918_perepiska_s_gershenzonom.shtml

[ПИСЬМА: РОЗ-ИЗМ] Письма В. В. Розанова к А. А. Измайлову // Новый журнал (Нью. Йорк). № 136. С. 121–126.

[ПОЛЯКОВ Л.] *Поляков Леон.* История антисемитизма: Эпоха знаний. — Москва-Иерусалим, 2008.

[ПМЭ] Постмодернизм. Энциклопедия. — Минск., 2001.

[ПРИШВИН-ДНЕВ] *Пришвин М. М.* Дневники. 1914–1917. — М., 1995, цитируется по: URL: https://predanie.ru/book/216952-dnevniki-1914-1917/

[ПРИШВИН-ДН] *Пришвин М. М.* Дневники. 1920–1922. — М., 1995, цитируется по: URL: https://www.litmir.me/br/?b=2O2393

[ПРИШВИН-ДН-1] *Пришвин М. М.* Дневники. 1923–1925. — М., 2003.

[ПРИШВИН-ДН-2] *Пришвин М. М.* Дневники. 1926–1927. — М., 2003.

[ПРИШВИН-ДН-3] *Пришвин М. М.* Дневники. 1932–1935. — М., 2009.

[ПРИШВИН-ДН-4] *Пришвин М. М.* Дневники. 1936–1937. — М., 2010.

[ПРОКОПЧУК] *Прокопчук Ю.* Неизвестный псевдоним В. В. Розанова // Вопросы литературы. 3003. № 3. С. 378.

[ПРОСКУРИНА] *Проскурина В.* Переписка В. В. Розанова и М. О. Гершензона / В [ПЕРЕП:Р03-ГЕР].

[ПУШКИН] Пушкин А. С. Собр. соч. в 10 тт. — М., 1956–1962.

Р

[РАВКИН] *Равкин З. И.* В. В. Розанов — философ, писатель, педагог. Жизнь и творчество. — М., 2002.

[РАДИН] *Радин П.* Трикстер. — СПб. 1999.

[РАС-ПИС-В. РОЗ] «Распоясанные письма» В. Розанова / Вступ. статья, публикация и примечания М. Павловой// Литературное обозрение. 1991. № и. С. 68–69. Там же (С. 69) опубликованы (с неточностями) два сохранившихся письма Розанова к Вилькиной (автографы см.: ИРЛИ. Ф. 39. Ед. хр. 913).

[РЕМИЗОВ] *Ремизов А.* Кукха. Розановы письма. — М., 2011.

[РИиЗИ] Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: история и типология. (Материалы международной конференции. Неаполь, май 1997). Составитель Б. А. Успенский. — М., 1999: URL: https:// www.gumer.info/ bibliotek_Buks/History/uspen/index.php

[РОЗАНОВ] *Розанов В.* О себе и жизни своей. — М., 1990 (I); Мысли о литературе. М., 1989 (II); Люди лунного света. Метафизика христианства — СПб., 2008, цитируется по: URL: https://royallib.com/read/rozanov_v/lyudi_lunnogo_sveta.html#o (III), В темных религиозных лучах. Свеча в храме. — М., 2018 (IV); Последние письма. 1917–1919 гг.: URL: http://az.lib.ru/r/ rozanow_w_w/text_i9i9_poslednie_pisma.shtml (V).

[РОЗАНОВ-СС] *Розанов В. В.* Собрание сочинений в 30 тт. / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. — М., 1994–2010: Т. 1. Среди художников; Т. 2. Мимолетное; Т. 3. В темных религиозных лучах; Т. 4. О писательстве и писателях; Т. 5. Около церковных стен; Т. 6. В мире неясного и нерешенного; Т. 7. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского; Т. 8. Когда начальство ушло…; Т. 9. Сахарна; Т. ю. В дворе язычников; Т. 11. Последние листья; Т. 12. Апокалипсис нашего времени; Т. 13. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев; Т. 14. Возрождающийся Египет; Т. 15. Русская государственность и общество. Статьи 1906–1907 гг.; Т. 16. Около народной души; Т. 17. В нашей смуте; Т. 18. Семейный вопрос в России; Т. 19. Старая и молодая Россия; Т. 20. Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г.; Т. 21. Террор против русского национализма; Т. 22. Признаки времени. Статьи и очерки 1912 г.; Т. 23. На фундаменте прошлого. Статьи и очерки 1913–1915 гг.; Т. 24. В чаду войны; Т. 25. Природа и история; Т. 26. Религия и культура; Т. 27. Юдаизм; Т. 28. Эстетическое понимание истории; Т. 29. Литературные изгнанники. П. А. Флоренский. С. А. Рачинский; Т. 30. Листва.

[РОЗАНОВА Т. В.] *Розанова Т. В.* Будьте светлы духом (Воспоминания о В. В. Розанове). — М., 1999.

[РОЗАН-ЭНЦ] Розановская энциклопедия. — М., 2008.

[РОНЕН] *Ронен Омри.* Серебряный век как умысел и вымысел (Материалы и исследования по истории русской литературы. Вып.4). — М., 2ООО, цитируется по: URL: https://studfile.net/preview/1790562/

[РРФМ] Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей под ред. Полторацкого Н. П. — Питтсбург (Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета), 1975.

[РУДНЕВ] *Руднев Павел.* Театральные взгляды Василия Розанова. — М., 2003, цитируется: URL: https://litlife.club/books/207735.

[РФО-СПб] Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: В 3 т. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч.

О. Т. Ермишина, О. А. Коростелева, Л. В. Хачатурян и др. М., Русский путь, 2009.

С

[СВЯТ-МИР] *Святополк-Мирский Д. П.* История русской литературы с древнейших времен по 1925 год / Пер. с англ. Р. Зерновой. Новосибирск: Изд-во «Свиньин и сыновья», 2005.

[СВЯТ-ФЕОФ-ЗАТ] Святитель Феофан Затворник. Толкования Посланий апостола Павла. К Римлянам / Собр. сочин. в 31-м томе. Том 8. — М., 2008.

[СИНЯВСКИЙ] *Синявский АД.* «Опавшие листья» В. В. Розанова. — Париж, 1982.

[СЛОТЕРДАЙК] *СлотердайкП.* Критика цинического разума / Пер. с нем. А. В. Перцева. — Екатеринбург, 2001.

[СОЛ-НЕВ] *Соловьев А. Л., Невская МА.* К. П. Победоносцев и церковный модернизм в конце XIX — начале XX вв. // Церковь, богословие, история. 2021. № 2. С. 29–37.

[СТАРОБИНСКИЙ] *Старобинский Ж.* Поэзия *и* знание: История литературы *и* культуры. В 2-х тт. — М., 2002.

[СТРУВЕ П.] *Струве П. Б.* Большой писатель с органическим пороком: Несколько слов о В. В. Розанове// Русская мысль. 1911. № 11. Отд. II. С. 138–146, цитируется по: URL: http://az.lib.ru/s/struwe_p_b/text_i91i_pisatel.shtml

[СУКАЧ] *Сукач В. Г.* Василий Васильевич Розанов: Биографический очерк. Библиография. — М., 2008 (I); Auto-портрет Розанова // Наше наследие. 2006. № 78, цитируется по: URL: http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/78°7.php (II).

Т

[ТАГЕР] *Тагер А. С.* Царская Россия и дело Бейлиса. М.-Иерусалим: Мосты культуры-Гешарим, 1995.

[ТАГЕР Е. М.] *Тагер Е. М.* Блок в 1915 году / Публ. З. Г. Минц // Учен. зап. Тартуского гос. университета. Вып. 104. Тарту, 1961.

[ТАРЫШКИНА] *Тырышкина Е. В.* Русская литература 1890-х — начала 1920-х годов: *от* декаданса *к* авангарду. — Новосибирск, 2002.

[ТЕНЕРОМО] *Тенеромо И.* Воспоминания о Л. Н. Толстом и его письма. — СПб., 1908.

[ТЕРКЕЛЬ] *Теркелъ Елена.* Лев Бакст. Семья и творчество // Третьяковская галерея: URL: https://www.tg-m.ru/articles/i-2oo8-18/lev-bakst-semya-i-tvorchestvo

[ТИХОНОВА] *Тихонова Е. Ф.* Идея родотворчества в мировоззрении В. В. Розанова

[ТОЛСТОЙ Л.] *Толстой Л. Н.* Поли. собр. соч. в 90 тт. Т. 26. М., 1936.

[ТОСТОЙ-ПАРАМОНОВ] *Толстой Иван, Парамонов Борис.* Розанова печка: URL: https://www.sv0b0da.0rg/a/25027343.html

[ТРОЦКИЙ Л.] *Троцкий Л. Д.* Литература и революция. — М., 1991.

[ТУРБИН] *Турбин В.* Розанов // Смена. 1990. № 11. С. 129–145.

У

[УРАЛ] *Уральский Марк.* Бунин и евреи: по дневникам, переписке и воспоминаниям современников. — СПб., 2018 (I); Горький и евреи:…, 2018 (II); Марк Алданов: писатель, мыслитель и джентльмен русской эмиграции…, 2019 (III); Чехов и евреи:…, 2020 (IV); Лев Тостой и евреи:…, 2020 (V). «Неизвестный Троцкий»: Илья Троцкий, Бунин и эмиграция первой волны. — М.-Иерусалим, 2017 (VI).

[УРАЛ-МОНД] *Уральский Марк, Мондри Генриетта.* Достоевский и евреи. — СПб., 2021.

Ф

[ФАТЕЕВ] *Фатеев ВЛ.* В. В. Розанов. Жизнь. Творчество. Личность. — Л., 1991(1); В. В. Розанов: Pro at contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Кн. I и II. — СПб., 1995 (II); С русской бездной в душе. Жизнеописание Василия Розанова. — СПб. — Кострома, 2002 (III).

[ФЕДОТОВ Г.] *Федотов Георгий.* Святые Древней Руси, цитируется по: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/svjatye-drevnej-rusi/13

[ФЕД-РОЗ] *Федякин С. Р., Розин Н. П.* РЦЫ // Русские писатели, 1800–1917: Биографический словарь. Т. 5: П — С / гл. ред. П. А. Николаев. — М., 2007.

[ФИЛСЛ] Философский словарь: URL: https://gufo.me/dict/philosophy_dict

[ФИДЛЕР] *Фидлер Ф. Ф.* Из мира литераторов: характеры и суждения. М., 2008, цитируется по: URL: https://prozhito.org/person/1383/1

[ФЛОРЕНСКИЙ] *Флоренский Павел.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи. — М., 1914 (I); Детям моим. Воспоминания прошлых лет. — М., 2000, цитируется по: URL: https://lib.pravmir.ru/library/readbook/2434 (II); Итоги // Соч. в 4-х тт. — М., 1999 (III).

X

[ХАГЕМЕЙСТЕР] *Хагемейстер Михаэль.* «Новое Средневековье» Павла Флоренского // Звезда. 2006. № 11, цитируется по: URL: https://magazines.gorky.media/zvezda/2006/11/novoe-srednevekove-pavla-florenskogo.html

[ХОВИН] *Ховин В. Р.* Не угодно-ли-с!?: Силуэт В. В. Розанова. — Пт., 1916.

[ХОРУЖИЙ] *Хоружий С. С.* Миросозерцание Флоренского. — Томск, 1999.

Ч

[ЧЕРНОИВ] *Черноиваненко Виталий.* Гомосексуальность, гомоэротизм и еврейская традиция [Homoeroticism, Homosexuality, and Jewish Tradition] / В сб.: Judaism: Gender and Regional Studies. Proceedings of the 2nd Judaic International Youth School (Chernivtsi, June 23–30, 2011). Ed. by Anna M. Basauri Ziuzina. — Kyiv, 2013. P. 10–39: URL: https://www.academia.edu/4332O7i/roMoaroTH3M_гомосексуальность_и_еврейская_традиция_НотоегоНЫ8ш_email_work_card=reading-history.

[ЧЕТВЕРИКОВА] *Четверикова Н. А.* Философско-антропологические идеи В. В. Розанова в проблемном поле русского зарубежья // Вестник Российского государственного университета им. И. Канта. 2009. Вып. 6. С. 13–19.

[ЧУКОВСКИЙ] *Чуковский К. И.* Дневник 1901–1969. Т. 2. — М., 2003.

[ЧУПРИНИН] *Чупринин С. И.* Русская литература сегодня: Жизнь по понятиям. — М., 2007.

Ш

[ШЕСТОВ] *Шестов Лев.* Собр. соч. Т. IV. — Paris, 1971.

[ШНИРЕЛЬМАН] *Шнирелъман В А.* Арийский миф в современном мире. М.: Новое литературное обозрение, 2015.

[ШКЛОВСКИЙ В.] *Шкловский Виктор.* Розанов / В кн.: Сюжет как явление стиля. Пг., 1921(1); Тетива: О несходстве сходного. — М.:, 1970 (II).

[ШТАМЛЕР] *Штамлер Андрей.* Розанов / В кн.: [РРФМ. С. 306–3316].

[ШТЕЙНБЕРГ] *Штейнбрг Аарон.* В. В. Розанов. На Петербургском перекрестке / В кн.: Друзья моих ранних лет. — Париж, 1991, цитируется по: Лехаим. 2007. № 1 (177): URL: https://lechaim.ru/ARHIV/177/hazan.htm

Э

[ЭЕЭ] Электронная еврейская энциклопедия: URL: http://jewishencyclopedia.ru/

[ЭР] — электронный ресурс.

[ЭНГЕЛЬ] *Энгель В. В.* Курс лекций по истории евреев в России, цитируется по: URL: http://jhist.org/russ/rusooi.htm

[ЭСБЭ] Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890 — i9O7:URL: https://ru.wikisource.org/wiki/Энциклопедический-словарь_Брокгауза_и_Ефрона.

[ЭНГЕЛЬШТЕЙН] *Энгелъштейн Лора.* Скопчество и Царство Небесное. Скопческий путь к искуплению / авториз. пер. с англ. В. Ю. Михайлина, при участии Е. Филипповой и Е. Левинтовой. — М., 2002.

[ЭТКИНД] *Эткинд А. М.* Хлыст. Секты. Литература и революция. — М., 2019.

Ю,Я

[ЮНГ] *Юнг К. Г.* Психология образа трикстера / В кн.: Душа и миф, шесть архетипов. — Киев-Москва, 1997.

[ЯКОВ-МУЗ] *Яковенко Игорь, Музыкантский Александр.* Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. — М.:Русский путь, 2011.

A, D, E

[ABRAHAMIAN] *Abrahamian L.* Lenin As a Trickster // Anthropology & Archeology of Eurasia. 1999. V.38. № 2. P. 7–26.

[DREIZIN] *Dreizin Felix.* The Russian Soul and the Jew: Essays in Literary Ethnocriticism (Studies in ancient judaism). — Lanham, 1990.

[ENGELSTEIN] *Engelstein Laura.* The Keys to Happiness: Sex and the Search for Modernity in Fin-de-Siecle Russia. — Ithaca, 1992; Sex and the Anti-Semite: Vasily Rozanov's Patriarchal Eroticism/ In: The Keys to Happiness: Sex and the Search for Modernity in Fin-de-Siecle Russia. — Ithaca, 1992. P. 302–33.

G

[GILMAN] *Gilman Sander.* The Jew's Body. London: Routledge, 1991 (I); Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness. — Ithaca, 1985 (II).

[GLOUBERMAN] *Glouberman Emanuel.* Vasily Rozanov: The Antisemitism of a Russian Judeophile // Jewish Social Studies. 1976. V. 38. № 2. P. 117–144.

[GRAHAM-KANTOR] *Graham L., Kantor J.-M.* Naming Infinity. A true story of religious mysticism and mathematical creativity. — Cambridge (US), 2009.

[GRUBEL] *Grübel Reiner.* An den Grenzen der Moderne: Vasilij Rosanov's Denken und Schreiben. — Munchen, 2003 (I); Wassili Rosanow. Ein russisches Leben vom Zarenreich bis zur Oktoberrevolution (2 Bande). — Munster, 2019 (II).

H

[HASSAN] *Hassan Ihab.* Toward a Concept of Postmodernism/ In: A Postmodern Reader. Edited by Joseph Natoli & Linda Hutcheon. — NY, 1993. P. 273–286.

[HOROWITZ] *Horowitz Brian.* The Russian-Jewish Tradition: Intellectuals, Historians, Revolutionaries. — Boston, 2017 (I); Russian Idea-Jewish Presence: Essays on Russian-Jewish Intellectual Life. — Boston, 2013 (II).

[HYDE] *Hyde Lewis.* Trickster makes this world. Mischief, myth, and art. N.-Y., 1998.

[HYNES-DOTY] *Hynes William J., Doty William G.*. Mythical Trickster Figures. — Tuscaloosa (University of Alabama Press), 1997.

K, L,

[KNORR] *Knorr Alexander*. Metatrickster. Burton, Taxil, Gurdjieff, Backhouse, Crowley, Castaneda. Eine Interpretation von Leben, Werk und Wirken ausgesuchter historischer Personlichkeiten, deren Wohlgelingen der Hilfe des Diskurses zur mythologischen Trickstergestalt bedurfte. — Munchen, 2004.

[LEVI-STRAUSS] *Levi-Strauss Claude*. The Structural Study Of Myth // The Journal of American Folklore. 1955. 68/270. S. 441.

M, P

[MILCZAREK] *Milczarek Michal.* Drzewo życia. Fenomen Wasilija Rozanowa. — Krakówo, 2016.

[MONDRY] *Mondry Henrietta.* Exemplary Bodies: Constructing the Jew in Russian Culture since 1880s. — Boston, 2009 (I); «At the samovar me and my Masha»: Tea, Samovar and the Human Body. Exploring Shape and Substance in Russian Literature and Culture // Zeitschrift fur Slavischer Philologie 2017. № 2. V. 73. P. 255–283 (II); Vasily Rozanov and the Body of Russian Literature. — Bloomigton, 2010 (III).

[POGGIOLI] *PoggioliR.* Rozanov. — New York, 1962.

S

[STAMMLER] *Stammler Heinrich A.* Vasily Rozanov as a Philosopher // Modern Age. 1984. V.28. № 2–3. P 143–51, см. также его Vasiliy Vasil'evich Rozanov als Philosoph. Vortrage und Abhandlungen zur Slavistic. Bd. 5. — Gissen, 1984.

[STROOP] *Stroop Chrissy.* Providential empire: russia's religious intelligentsia and the firstworld war. — Stanford, 2012.

[SCHUTTPELZ] *Schüttpelz Erhard.* Der Trickster / In: Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma. Hrsg. von Eva EBlinger, Tobias Schlechtriemen, Doris Schweitzer, Alexander Zons. — Berlin, 2010. S. 208–224.

U, W

[URE] *Ure Adam.* Vasilii Rozanov and the Creation: The Edenic Vision and the Rejection of Eschatology. — N. Y., 2011, цитируется по: URL: https://discovery.ucl.ac.uk

[WALICKI] *Walicki Andrzej.* A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism. — Stanford, 1979.

Указатель имен и названий

А

АЙЗМАН Давид Яковлевич (1869–1922), русский писатель, дебютировал как литератор рассказом на еврейскую тему «Немножечко в сторону» (1901 г.), примыкал к литературной группировке «Знание», изображая быт еврейской бедноты, революционную деятельность еврейской интеллигенции, противоречивые отношения между нею и русским простонародьем и интеллигенцией. С 1906 г. его творчество отмечено влиянием символизма. Как мастер диалога тонко передавал языковые особенности «русско-еврейского наречия».

АЙХЕНВАЛЬД Юлий Исаевич (1872–1928), литературный критик, пользовавшийся большой популярностью и влиянием. В 1922 г. был выслан из СССР на «философском пароходе» за границу. В эмиграции жил в Берлине.

АКСАКОВ Иван Сергеевич (1823–1986), русский литератор и мыслитель-славянофил.

АКСАКОВ Константин Сергеевич (1817–1860), русский публицист, поэт, историк, литературный критик и лингвист, глава русских славянофилов и идеолог славянофильства.

АНДРЕЕВ Леонид Николаевич (1871–1919), знаменитый писатель эпохи Серебряного века.

АНТОНИЙ митрополит (в миру Александр Васильевич Вадковский; 1846–1912), епископ Православной российской церкви; с 25 декабря 1898 года вплоть до кончины — митрополит СПб-й и Ладожский; с 9 июня 1900 года первенствующий член Святейшего Синода. Почётный член Петербургской Академии наук (1899); почётный член Казанской, Московской и Петербургской духовных академий (1892), Императорского православного палестинского общества (1893); доктор церковной истории (1895).

АНТОНИЙ митрополит (в миру Михаил Симеонович Флоренсов; 1847–1918), епископ Православной российской церкви.

АНТОНИЙ митрополит Киевский и Галицкий (в миру Алексей Павлович Храповицкий; 1863–1936), епископ Православной российской церкви, в начале XX века активный поборник восстановления патриаршества в Русской церкви, набравший наибольшее число голосов как кандидат на патриарший престол на Всероссийском соборе в октябре 1917 г. Первый по времени председатель Архиерейского синода РПЦ за границей, богослов, философ. В эмиграции с 1920 г., жил в Сербии.

АНТОНИН (в миру Александр Андреевич Грановский; 1865–

1927), С 2 марта 1903 г. — епископ Нарвский, викарий СПб. — ой епархии. Был возведён в архиерейский сан по инициативе митрополита *Антония (Вадковского),* ценившего его за образованность и учёные труды и всячески ему покровительствовавшего. Придерживался либеральных политических взглядов. В 1905 г. состоял членом комиссии по выработке правил о свободе печати, где высказался за полную, ничем не ограниченную свободу печати с совершенным уничтожением всякой цензуры; один из основателей обновленческого движения, основатель и лидер Союза «Церковное возрождение». В 1922–1923 гг. — обновленческий митрополит Московский (с 1923 г. именовал себя «Московский и всея Руси»). До 1922 года — епископ Русской православной церкви.

АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ (др. — греч. AQavcunoq 6 Мсусщ; ок. 295 — 2 мая 373), один из греческих Отцов Церкви, принадлежавший к Александрийской школе патристики. Непримиримый борец с арианством. Святой Православной и Римско-католической Церкви.

АУЭР (AUER) Леопольд Семёнович (1845–1930), скрипач и композитор, создатель знаменитой скрипичной школы Петербургской консерватории, по происхождению — венгерский еврей. В 1918 г. эмигрировал в США, умер в Германии.

АХМАТОВА (урожд. ГОРЕНКО) Анна Андреевна (1889–1966), русский поэт Серебряного века, в молодости акмеист, переводчица и литературовед, одна из наиболее значимых фигур русской литературы XX в. Была номинирована на Нобелевскую премию по литературе (1965 и 1966).

Б

БААДЕР (BAADER) Франц (1811–1848), немецкий философ и теолог, представитель философского романтизма.

БАКУНИН Михаил Александрович (1814–1976), мыслитель, революционер, панславист, анархист.

БАЛЬМОНТ Константин Дмитриевич (1867–1942), русский поэт-символист, переводчик и эссеист, один из виднейших представителей русской поэзии Серебряного века. В эмиграции с 1920 г., жил в Париже.

БАХТИН Михаил Михайлович (1895–1975), русский философ, культуролог, литературовед, теоретик европейской культуры и искусства. Исследователь языка, эпических форм повествования и жанра европейского романа. Создатель новой теории европейского романа, в том числе концепции полифонизма в литературном произведении.

БЕЙЛИС Менахем-Мендель Тевьевич (1862 или 1874–1934), российский мещанин еврейского происхождения, ложно обвинённый в ритуальном убийстве киевского мальчика Андрея Ющинского (1911). В ходе громкого судебного процесса, известного как «дело Бейлиса», был полностью оправдан. После выхода на свободу эмигрировал в США.

БЕЛИНСКИЙ Виссарион Григорьевич (1811–1848), русский литературный критик и публицист-гегельянец.

БЕЛЫЙ (наст. Борис Николаевич БУТАЕВ) Андрей (1880–1934)? русский писатель, теоретик символизма, литературовед.

БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874–1948), религиозный философ представитель русского персонализма и экзистенциализма. В эмиграции с 1922 г., жил во Франции.

БЕРБЕРОВА Нина Николаевна (1901–1993), русская писательница, поэтесса, педагог, автор документально-биографических исследований и мемуаров. В эмиграции с 1922 г., жила в Германии, Чехословакии, Франции и с 1957 г. в США.

БИБИХИН Владимир Вениаминович (1938–2004), советский и российский переводчик, филолог и философ.

БИНЕ (BINET) Альфред (1857–1911), французский психолог, доктор медицины и права Парижского университета, основатель первой во Франции Лаборатории экспериментальной психологии. Стремился утвердить объективный метод исследования в психологии.

БЛАВАТСКАЯ (урожд. фон ГАН) Елена Петровна (1831–1891), русский религиозный философ теософского направления, литератор, публицист, оккультист и спиритуалист,

путешественница.

БЛОК Александр Александрович (1880–1921), русский поэт-символист, публицист и общественный деятель.

БОБОРЫКИН Петр Дмитриевич (1836–1921), русский писатель, драматург, журналист, публицист, критик и историк литературы, театральный деятель, мемуарист, переводчик.

БОКЛЬ (BUCKLE) Генри Томас (1821–1862), английский историк, автор знаменитого труда «История цивилизации в Англии» («History of Civilization in England»).

БРЮСОВ Валерий Яковлевич (1873–1924), русский поэт-символист, переводчик, прозаик и эссеист, один из виднейших представителей русской поэзии Серебряного века.

БУНИН Иван Алексеевич (1870–1953), русский писатель, лауреат нобелевской премии по литературе (1933). В эмиграции с 1920 г., жил во Франции.

БУРЕНИН Виктор Петрович (он же Владимир Монументов, Хуздозад Цередринов, Выборгский пустынник, граф Алексис Жасминов и пр.; 1841–1926), русский публицист, театральный и литературный критик, поэт-сатирик и драматург консервативного направления.

БУТЯГИНА Александра (Аля) Михайловна (1880–1920), падчерица *А. В. Розанова.*

В

ВАГНЕР (WAGNER), Рихард (1813–1883), немецкий композитор, дирижер, теоретик искусства и реакционный мыслитель-антисемит.

БАЛИЦКИЙ (WALICKI) Анджей (1930–2020), выдающийся польский историк, в том числе и русской философии.

ВЕЙДЛЕ Владимир Васильевич (1895–1979), литературовед, культуролог, либеральный мыслитель, историк культуры русской эмиграции, поэт. В эмиграции с 1924 г., жил в Париже.

ВЕЙНИНГЕР (WEININGER) Отто (1880–1903), немецкий философ, автор книги «Пол и характер» (1903), трактовавший близкие Розанову гендерные темы.

ВЕНГЕРОВ Семен Афанасьевич (1855–1920), историк русской литературы, библиограф, редактор и литературный критик. Несомненное значение Венгерова для русского литературоведения. Его грандиозно задуманный «Критико-биографический словарь русских писателей и учёных» (вышло 6 тт., Санкт-Петербург, 1889–1904; изд. не окончено) и «Источники словаря русских писателей» (4 тт., Санкт-Петербург, 1900–1917; изд. также не окончено) долгое время являлись настольными книгами историка русской литературы. По инициативе Венгерова возник в 1908 при Петербургском университете известный Пушкинский семинарий, который начал составление словаря поэтического языка Пушкина и опубликовал ряд работ о поэте (сборники «Пушкинист», 1914–1918).

ВЕНГЕРОВА Зинаида Афанасьевна (1867–1941), русская писательница, переводчик и литературный критик. С 1921 жила в Берлине, сотрудничала с издательством «Скифы». В 1925 вышла замуж за 70-летнего *Николая Минского,* бывшего мужем ее покойной племянницы *Л. Н. Вилькиной.* После его смерти в 1937 г. уехала в США.

ВИЛЬКИНА (в замуж. ВИЛЕНКИНА) Людмила (Изабелла) Николаевна (1873–1920?) русская поэтесса, писательница, переводчица, публицистка и литературный критик еврейского происхождения. В 1891 г. перешла в православие. Перевела на русский язык значительное количество произведений известных европейских писателей и драматургов. Жена *Н. Минского.* В эмиграции с 1914 г., жила во Франции.

ВОЛЫНСКИЙ (ФЛЕКСЕР) Аким (Хаим) Львович (Лейбович, 1861–1926), литературный и театральный критик, теоретик искусства. Ранние работы Волынского были посвящены еврейской тематике и печатались в русско-еврейских журналах. С 1889 г.

перестал писать на еврейские темы. С 1892 г. был редактором журнала «Северный вестник», возглавлял отдел критики. Исследование о Леонардо да Винчи (1900 г.) было высоко оценено в Италии, и Волынского избрали почетным гражданином Милана. После Революции Волынский — руководитель хореографического училища в Петрограде, написал труд о балете «Книга ликований» (1925 г.).

ВЫГОТСКИЙ Лев Семенович (1896–1934), советский психолог. Основатель марксистской исследовательской традиции изучения высших психологических функций и построения авангардной футуристической науки о «новом человеке» коммунистического будущего и новой психологической теории сознания.

Г

ГАЗДАНОВ Гайто Иванович (1901–1973), русский писатель-эмигрант, прозаик, литературный критик. В эмиграции с 1920 г., жил в Париже и Мюнхене. В годы войны Газданов оставался в оккупированном Париже. В своей квартире с помощью жены укрывал евреев, помогал им. С 1942 г. принимал участие в движении Сопротивления, вступил в партизанскую бригаду, созданную советскими пленными. Работал в подпольном журнале: издавал информационные бюллетени. Его жена была связной между парижской группой «Русский патриот» и беглыми советскими военнопленными.

ГАЛКОВСКИЙ Дмитрий Евгеньевич (Род. i960), русский писатель, философ и публицист.

ГАПОН Георгий Аполлонович (1870–1906), священник Русской православной церкви, политический деятель и профсоюзный лидер, оратор и проповедник. Создатель и бессменный руководитель рабочей организации «Собрание русских фабрично-заводских рабочих г. Санкт-Петербурга», организатор январской рабочей забастовки и массового шествия рабочих к царю с петицией, закончившегося расстрелом рабочих и положившего начало Первой русской революции 1905–1907 годов. В марте 1906 года убит в группой боевиков-эсеров по обвинению в сотрудничестве с властями и предательстве революции.

ГАРТ Семён Семёнович (наст. ЗУСМАН Самуил Соломонович; 1880 — не ранее 1939), русский философ, политический деятель «октябрист», после революции — библиотечный работник и преподаватель философии.

ГАРТМАН (HARTMANN) Николай (1882–1950), немецкий философ, основоположник критической (новой) онтологии.

ГАСПАРОВ Михаил Леонтьевич (1935–2005), советский и российский литературовед и филолог-классик, историк античной литературы и русской поэзии, переводчик, стиховед, теоретик литературы. Академик РАН.

ГЕГЕЛЬ (HEGEL) Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831), немецкий философ. Он считается одной из самых важных фигур в немецком идеализме и одним из основоположников западной философии, чьё влияние распространяется на весь спектр современных философских проблем, от эстетики до онтологии и политики.

ГЕРШЕНЗОН Михаил Осипович (1869–1926), историк литературы и общественной мысли.

ГЕССЕН Иосиф (Осип) Саулович (с 1891 Владимирович) (1865–1943), русский публицист, юрист, историк. Один из лидеров партии кадетов, член II Государственной думы. В 1919 г. эмигрировал. До 1936 г. жил в в Берлине, затем в Париже и США. Председатель берлинского Союза русских писателей и журналистов в начале 1920-х гг. Один из основателей издательства «Слово» и берлинской газеты «Руль». Издатель 22 томов «Архива русской революции».

ГЁТЕ (GOETHE) Поган Вольфганг фон (1749–1832), немецкий поэт, мыслитель и естествоиспытатель.

ГИЛЬФЕРДИНГ Александр Фёдорович (1831–1872), российский фольклорист, славяновед, один из крупнейших собирателей и исследователей былин, член-корреспондент Императорской Санкт-Петербургской Академии наук (1856).

ГИНЦБУРГ Илья Яковлевич (1859–1839), русский скульптор, академик Императорской Академии художеств, профессор художественных мастерских. Входил в ближайшее окружение Л. Толстого и исполнил большое число его скульптурных портретов.

ГИНЗБУРГ Лидия Яковлевна (1902–1990), советский литературовед, писательница, мемуаристка, доктор филологических наук. Лауреат Государственной премии СССР.

ГИППИУС Анна Николаевна (1872–1942), врач, религиозный деятель, писатель. В эмиграции с 1920 г., жила в Париже. Сестра *Зинаиды, Натальи* и *Татьяны Гиппиус.*

ГИППИУС Зинаида Николаевна (1869–1945), поэт-символист, литературный критик и публицист. В эмиграции с 1919 г., жила в Варшаве, затем в Париже. Жена *Дмитрия Мережковского.* Долгие годы поддерживала близкие дружеские отношения с *В. В. Розановым.*

ГИППИУС Наталья (Ната) Николаевна (1880–1963), скульптор, реставратор. Сестра *Анны, Зинаиды,* и *Татьяны Гиппиус.*

ГИППИУС Татьяна (Тата) Николаевна (1877–1957), художник, реставратор. Сестра *Анны, Зинаиды,* и *Натальи Гиппиус.* В 1906–1914 гг. и после эмиграции в 1920 г. жила главным образом в Париже вместе с мужем *Дмитрием Мережковским.* Сестра *Анны, Натальи* и *Татьяны Гиппиус.*

ГЛИНКА Александр Сергеевич (1878–1940), русский журналист, публицист, литературный критик, историк литературы, публиковавшийся под псевдонимом «Волжский».

ГЛИЭР Рейнгольд Морицевич (1874–1956), русский композитор, дирижёр, педагог, музыкально-общественный деятель. Народный артист СССР (1938). Лауреат трёх Сталинских

премий I степени (1946,1948,1950). Кавалер трёх орденов Ленина (1945).

ГЛУБОКОВСКИЙ Николай Никанорович (1863–1937), русский православный богослов, экзегет, патролог, историк Церкви. Редактор Православной богословской энциклопедии. Главным предметом его исследований была жизнь и деятельность апостола Павла. В эмиграции с 1921 г. Жил в Белграде и Софии.

ГОГОЛЬ Николай Васильевич (1809–1852), русский писатель-классик.

ГОРДИН Владимир Николаевич (ок. 1882–1928), русский писатель, журналист. Первые рассказы опубликовал в казанском журнале «Волжский вестник» в 1903 г. В Петербурге сотрудничал и публиковался во многих изданиях начала века. Некоторое время редактировал журнал либерального направления «Всемирный вестник», затем литературный журнал «Вершины». Муж *В. В. Розановой.*

ГОРНФЕЛЬД Аркадий Георгиевич (1867–1941), историк литературы и литературный критик.

ГОРОВИЦ (HOROWITZ) Брайан (Род. 1962), американский славист, профессор Тюланского университета (Новый Орлеан, США).

ГРИГОРЬЕВ Аполлон Александрович (1822–1864), русский поэт, литературный и театральный критик, переводчик, мемуарист, идеолог почвенничества, автор ряда популярных песен и романсов.

ГРЖЕБИН Зиновий Исаевич (1877–1929), русский художник-карикатурист и график, издатель. Был одним из основателей издательства «Шиповник», в 1919 г. — «Издательства З. И. Гржебина», фактическим руководителем которого был *Максим Горький.* В 1921 г. выехал в Берлин, создал филиал своего издательства и выпустил в свет часть рукописей, приобретённых у авторов в 1918–1920 гг. В 1923 г. «Издательство З. И. Гржебина» прекратило существование.

ГРУЗЕНБЕРГ Оскар (Исраэль) Осипович (1866–1940), юрист и видный общественно-политический деятель (кадет). Часто выступал защитником на процессах рабочих и представителей интеллигенции, обвиняемых в антиправительственной деятельности. Входил в группу адвокатов-защитников на «процессе Бейлиса». Вел литературные дела Горького. В эмиграции с 1920 г., жил в Берлине, Латвии и Франции.

ГРЮБЕЛЬ (GRUBEL) Райнер (Род. 1942), немецкий славист и историк литературы.

ГУМИЛЕВ Николай Степанович (1886–1921), русский поэт-акмеист и литературный критик. Расстрелян большевиками по

обвинению в организации контрреволюционного заговора.

ГУРЕВИЧ Любовь Яковлевна (1866–1940), русская писательница, театральный и литературный критик, переводчик, публицист и общественный деятель. В 1891–1898 гг. издатель и редактор журнала «Северный вестник».

Д

ДАНИЛЕВСКИЙ Николай Яковлевич (1822–1885), русский социолог, культуролог, публицист и естествоиспытатель; геополитик, один из основателей цивилизационного подхода к истории, идеолог панславизма.

ДАРВИН (DARWIN) Чарлз Роберт (1809–1882), английский натуралист и путешественник, одним из первых пришедший к выводу и обосновавший идею о том, что все виды живых организмов эволюционируют со временем и происходят от общих предков.

ДЕЙША-СИОНИЦКАЯ Мария Адриановна (1859–1932), русская оперная и камерная певица (драматическое-сопрано), в разное время солистка Мариинского и Большого театров, вокальный педагог и музыкально-общественный деятель, заслуженная артистка императорских театров. Автор популярной среди вокалистов книги «Пение в ощущениях».

ДЕКА РТ (DESCARTES; латинизированное имя Renatus Cartesius) Рене (1596–1650), французский философ, математик и естествоиспытатель; один из основоположников философии Нового времени и аналитической геометрии, одна из ключевых фигур научной революции.

ДЖОЙС (ДЖОЙС) Джеймс Огастин Алоишес (1882–1941), ирландский писатель и поэт, крупнейший представитель модернизма XX в.

ДИЗРАЭЛИ (DISRAELI; с 1876 г. граф БИКОНСФИЛЬД) Бенджамин (1804–1881), британский государственный деятель Консервативной партии Великобритании, 40-й и 42-й премьер-министр Великобритании в 1868 г. и с 1874 по 1880 г., член палаты лордов с 1876 г., писатель, один из представителей «социального романа».

ДОРОШЕВИЧ Влас Михайлович (1865–1922), журналист, публицист, критик, редактор газеты «Русское слово».

ДОН-АМИНАДО (наст. Аминад Петрович ШПОЛЯНСКИЙ, 1888–1957), русский поэт-сатирик, прозаик-мемуарист, адвокат. В эмиграции с 1920 г., жил в Париже.

ДОСТОЕВСКИЙ Федор Михайлович (1821–1881), русский писатель и публицист.

ДУНКАН (DUNCAN) Айседора (1877–1927), американская танцовщица-новатор, основоположница свободного танца. Разработала танцевальную систему и пластику, которую связывала с древнегреческим танцем.

ДУНС СКОТ (DUNS SCOTUS) Иоанн, блаженный (1266–1308),

шотландский теолог, философ, схоластик и францисканец, считается одним из крупнейших философов-теологов Высокого Средневековья.

ДЫМОВ Осип (наст. Иосиф Исидорович ПЕРЕЛЬМАН; 1878–1959), русский и еврейский (идиш) писатель и драматург. С 1892 г. был сотрудником ряда журналов, в том числе таких знаменитых, как «Сатирикон», «Аполлон», «Театр и жизнь». Первую пьесу написал в 1903 году. Проза Дымова пользовалась широкой популярностью; его пьесы ставил Всеволод Мейерхольд. Ранние элегические новеллы Дымова и роман «Томление духа» (1912) стилистически близки прозе символистов. С 1913 г. жил в Европе, где приобрёл известность благодаря переводу нескольких своих произведений на немецкий язык. В середине 1930-х гг. навсегда уехал в США, где писал преимущественно на идиш.

Е

ЕВРЕИНОВ Николай Николаевич (1879–1953), русский и французский режиссёр, драматург, создатель оригинальной теории театра, историк театрального искусства, философ и актёр, музыкант, художник и психолог. В эмиграции с 1925 г., жил в Париже.

ЕСИПОВА Анна Николаевна (1851–1914), российская пианистка и музыкальный педагог. В 1871–1892 гг. жила за границей, часто выступала с концертами в России. С триумфом гастролировала во многих странах Европы и в США.

Ж, З

ЖОЛКОВСКИЙ Александр Константинович (Род. 1937), советский и американский лингвист, литературовед, писатель и педагог, создавший работы по языку сомали, теоретической семантике, поэтике; художественной, мемуарной прозе. В эмиграции с 1979 г.

ЗАБЕЛИН Иван Егорович (1820–1908), российский археолог и историк, специалист по истории Москвы. Член-корреспондент по разряду историко-политических наук (1884), почётный член Петербургской академии наук (1907).

ЗАЙЦЕВ Борис Константинович (1881–1972), писатель, мемуарист, переводчик. В 1921 г. — председатель московского отделения Всероссийского союза писателей, в 1922 г. выехал в Берлин и стал невозвращенцем. С 1924 г. жил в Париже.

ЗЕНЬКОВСКИЙ Василий Васильевич, протоиерей (1881–1962), русский религиозный философ, богослов, культуролог и педагог. Протопресвитер в юрисдикции Западноевропейского экзархата русских приходов Константинопольского патриархата. Основу взглядов Зеньковского составлял христианский мистицизм. В эмиграции с 1920 г., жил в Праге и Париже.

ЗИЛОТИ Александр Ильич (1863–1945), русский пианист, дирижёр и музыкально-общественный деятель, педагог. Двоюродный брат *Сергея Рахманинова* и его преподаватель в московской консерватории. С 1918 г. в эмиграции, с 1920 г. жил в США.

ЗИММЕЛЬ (SIMMEL) Георг (1858–1918) немецкий философ и социолог, один из главных представителей поздней «философии жизни».

ЗОЛОТОНОСОВ Михаил Нафталиевич (Род. 1954), российский журналист, литературный критик, художественный критик, литературовед, искусствовед, историк искусства.

И

ИВАНОВ Вячеслав Иванович (1866–1949), русский поэт-символист, философ, филолог, переводчик. В 1924 г. получил разрешение на командировку в Италию, где и остался навсегда. Жил в Риме.

ИВАНОВ Евгений Павлович (1870–1942), российский публицист, детский писатель, мемуарист. Ближайший друг Александра Блока, автор воспоминаний о нём.

ИВАНОВ-РАЗУМНИК (наст. ИВАНОВ) Разумник Васильевич (1878–1946), русский литературный критик, социолог, писатель. При советской власти неоднократно арестовывался как «идейный вдохновитель народничества», но после непродолжительного пребывания в тюрьме освобождался. С 1933 по 1936 гг. находился в ссылке в Сибири. В 1942 г. был вывезен немцами как остарбайтер из захваченного ими г. Пушкино в Германию, где он и остался на постоянное место жительства после окончания войны.

ИБСЕН (IBSEN) Генрик (Хенрик) Юхан (1828–1906), норвежский драматург, поэт и публицист.

ИЗМАЙЛОВ Александр Александрович (1873–1921), литературный критик, пародист, друг *В. В. Розанова,* один из наиболее часто выступавших в печати с оценками его сочинений. Измайлов происходил из духовенства, окончил С.-Петербургскую духовную академию, и это способствовало пониманию им религиозной тематики Розанова. Печатался преимущественно в «левой» печати — «Биржевых ведомостях» (псевдоним Аякс), «Русском слове» и др. аналогичных изданиях — его статьи о Розанове были неизменно содержательны, достаточно объективны.

ИЛОВАЙСКИЙ Дмитрий Иванович (1832–1920), русский историк, публицист, автор пятитомной «Истории России», редактор и издатель газеты «Кремль». Известен как сторонник, критик «норманнской» с позиций официальной идеологии Российской империи и автор учебников для среднего образования.

ИЛЬИН Владимир Николаевич (1891–1974), русский философ, богослов, литературный и музыкальный критик, композитор. В 1919 году эмигрировал, жил главным образом в Париже, где с 1925 года являлся профессором Богословского православного института, а после войны преподавал в Институте святого Дионисия. Автор ряда книг, 3 симфоний, 2 опер и нескольких романсов.

К

КАНТОР (CANTOR) Георг (1845–1918), один из величайших математиков второй половины XIX-начала XX в. Родился в Ст. — Петербурге в семье немецких евреев, перешедших в лютеранство. С1856 г. жил в Германии. Наиболее известен как создатель теории множеств. Основатель и первый президент Германского математического общества, инициатор создания Международного конгресса математиков.

КАРТАШЁВ Антон Влади мирович (1875–1960), российский богослов, историк русской церкви, церковный, общественный и государственный деятель, последний обер-прокурор Святейшего правительствующего синода; министр исповеданий Временного правительства. Председатель Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (1909–1917). В эмиграции с 1919 г., жил во Франции. Как последний обер-прокурор подготовил самоликвидацию института обер-прокуратуры и передачу полноты церковной власти Поместному собору Православной российской церкви 1917–1918 годов. Кандидат богословия, доцент (1900) Санкт-Петербургской духовной академии, профессор по истории России на русском филологическом отделении Сорбонны (1922–1939), доктор церковной истории honoris causa Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже.

КАТКОВ Михаил Никифорович (1818–1887), русский публицист, издатель, литературный критик консервативно-охранительных взглядов.

КАЦИС Леонид Фридович (Род. 1958), российский филолог, историк культуры, литературный критик, специалист по русско-еврейской культуре и литературе.

КЕРЕНСКИЙ Александр Фёдорович (1881–1970), политический деятель, затем министр-председатель Временного правительства. С 1917 в эмиграции, жил в Германии, Франции, Австралии и США.

КИРИЕВСКИЙ Иван Васильевич (1806–1856), русский религиозный философ, литературный критик и публицист, один из главных теоретиков славянофильства.

КОЖИНОВ Вадим Валерианович (1930–2001), советский и российский литературовед, литературный критик и публицист национал-патриотического направления.

КРАЕВСКИЙ Андрей Александрович (1810–1889), русский издатель, редактор, журналист, педагог; известен как редактор-издатель журнала «Отечественные записки» и газеты «Голос».

КРАФТ-ЭБИНГ (KRAFFT VON FESTENBERG AUF FROHNBERG, называемый von EBING) Рихард, барон (1840–1902), австрийский и немецкий психиатр, невропатолог, криминалист, исследователь человеческой сексуальности. Является одним из основоположников сексологии.

КРОНШТАДТСКИЙ Иоанн (в миру Иван Ильич СЕРГИЕВ; 1829–1908), священник Русской Православной Церкви, митрофорный протоиерей, церковно-общественный и социальный деятель правоконсервативных монархических взглядов. Канонизирован в лике святых праведных Русской Православной Церковью.

КРЫЖАНОВСКАЯ (в замуж. СЕМЁНОВА; псевдоним РОЧЕСТЕР, ROCHESTER W. I.) Вера Ивановна (1857–1924), русская романистка. Писала на французском языке, а затем переводила на русский. Написала и издала более 80 оккультистских и спиритуалистических романов и повестей.

КУГЕЛЬ Александр Рафаилович (1864–1928), театральный критик.

КУЗМИН Михаил Алексеевич (1872–1936), литератор и композитор Серебряного века. Первый в России мастер свободного стиха. Его дебютный и последний стихотворные циклы — «Александрийские песни» и «Форель разбивает лёд» — стали вехами в истории русской поэзии.

КУПРИН Александр Иванович (1870–1938), русский писатель. С 1919 по 1937 г. находился в эмиграции.

КУРАЕВ Андрей Вячеславович (Р. 1963), российский религиозный и общественный деятель, писатель, богослов, специалист в области христианской философии.

КЬЕРКЕГОР (KIERKEGAARD) Сёрен Обю' (1813–1855), датский религиозный философ, психолог и писатель. Основоположник экзистенциализма.

Л

ЛЕВИ-СТРОСС (LEVI-STRAUSS) Клод (1908–2009), французский этнолог, социолог, этнограф, философ и культуролог, создатель структурной антропологии и теории инцеста (одной из концепций происхождения культуры), исследователь систем родства, мифологии и фольклора; произвел революцию в антропологии, поместив в её основание культуру и сделав её независимой от естественных наук.

ЛЕВИТАН Исаак Ильич (1860–1900), русский художник еврейского происхождения, мастер «пейзажа настроения».

ЛЕНИН (УЛЬЯНОВ) Владимир Ильич (1970–1924), русский философ-марксист. Один из идейных вдохновителей Революции и Гражданской войны. Основатель СССР.

ЛЕОНКАВАЛЛО (LEONCAVALLO) Руджеро (1857–1919), итальянский композитор.

ЛЕРНЕР Николай Осипович (1877–1934), русский советский литературовед, историк литературы и пушкинист.

ЛИМОНОВ (наст. САВЕНКО) Эдуард Вениаминович (1943–2020), русский писатель, поэт, публицист, политик. Представитель культуры советского андеграунда, в 1974–1991 гг. — в эмиграции, жил в США и Франции.

ЛИХАЧЕВ Николай Петрович (1862–1936), русский и советский историк, специалист в области источниковедения, дипломатики и сфрагистики, монархист, член Императорского Православного Палестинского Общества. Академик АН СССР (01.08.1925, член-корреспондент с 01.12.1901; исключён 02.02.1931, восстановлен посмертно 05.04.1968).

ЛОМБРОЗИО (LOMBROSO) Чезаре (1835–1909), итальянский психиатр, преподаватель, родоначальник антропологического направления в криминологии и уголовном праве, основной мыслью которого стала идея о прирождённом преступнике.

ЛОПАТИН Герман Александрович (1845–1918), русский политический деятель, революционер, член Генерального совета Первого интернационала, один из авторов первого перевода «Капитала» Карла Маркса на русский язык.

ЛОСЕВ Александр Федорович в монашестве (с 1929) Андроник (1893–1988), русский философ, антиковед, переводчик, писатель, видный деятель советской культуры.

ЛОССКИЙ Николай Онуфриевич (1870–1965), мыслитель, представитель русской религиозной философии, один из основателей направления интуитивизма в философии. В эмиграции с 1922 г. Жил в Праге, США и, в последние годы

жизни, в Париже.

ЛУНАЧАРСКИЙ Анатолий Васильевич (1875–1933), политический деятель, писатель, драматург, академик АН СССР. С 1917 г. нарком просвещения. В 1933 г. полпред в Испании.

ЛУТОХИН Далмат Александрович (1885–1942), экономист, журналист, издатель.

ЛЯДОВ Анатолий Константинович (1855–1914), русский композитор, дирижёр и педагог, профессор Петербургской консерватории.

ЛЯПУНОВ Сергей Михайлович (1859–1924), русский композитор-романтик. В эмиграции с 1923 г., жил в Париже.

М

МАЙМОНИД (MAIMONIDES; Моше бен МАЙМОН, известен в еврейских источниках как «Wp»□, РАМБАМ; 1135 или 1138–1204), крупнейший раввинистический авторитет и кодификатор Гал ахи, философ, ученый и врач; самый прославленный еврейский ученый послеталмудической эпохи.

МАКАРЕНКО Николай Емельянович (1888–1938), историк, искусствовед, археолог. Изучал памятники различных эпох (в том числе культурно связанные с Востоком) на территории многих губерний России, в том числе в Новгородской, Тверской, Ярославской, Владимирской, на территории Украины, Поволжья, Казахстана. Жертва сталинских репрессий.

МАКЛАКОВ Василий Алексеевич (1869–1957), юрист, дипломат, общественно-политический деятель, публицист, масон. Как адвокат участвовал в крупнейших процессах своего времени, в том числе в защите по «делу М. Бейлиса». С 1906 г. член ЦК партии кадетов. Депутат II, III, IV Государственных дум. В июле 1917 г. был назначен послом Временного правительства во Францию и до октября 1924 г. находился на положении посла, затем возглавил Офис по делам русских беженцев при французском Министерстве иностранных дел. Принимал участие в организации русского движения Сопротивления во Франции.

МАКОВСКИЙ Сергей Константинович (1877–1962), русский поэт, художественный критик и организатор художественных выставок, издатель.

МАНДЕЛЬШТАМ Осип Эмильевич (1891–1938), русский поэт серебряного века (в молодости акмеист), прозаик и переводчик, эссеист, критик, литературовед. Один из крупнейших русских поэтов XX в.

МАРКС (MARX) Карл (1818–1883), немецкий мыслитель, социолог и экономист. Его работы стали основой

коммунистического и социалистического движения и идеологии, получив название «марксизм».

МЕДВЕДЕВ Александр Александрович (Род. 1971), российский филолог и историк литературы, зав. кафедрой «Русской и зарубежной литературы» Тюменского государственного университета.

МЕЙ Лев Александрович (1822–1862), русский литератор: поэт, прозаик, драматург, переводчик.

МЕНДЕЛЕЕВА (в замуж. Блок) Любовь Дмитриевна (1881–1939)? актриса, историк балета, мемуарист, автор книг «И быль, и небылицы о Блоке и о себе» и «Классический танец: История и

современность», жена А. *Блока.*

МЕНЬШИКОВ Михаил Осипович (1859–1918), русский публицист, известный своими крайне правыми, антисемитскими взглядами. Расстрелян большевиками.

МЕРЕЖКОВСКИЙ Дмитрий Сергеевич (1866–1941), поэт, прозаик, религиозный философ, литературный критик, переводчик. Один из теоретиков русского символизма. Долгие годы поддерживал близкие дружеские отношения с *В. В. Розановым.* В 1906–1914 гг. и после эмиграции в 1920 г. жил в Париже вместе с женой — *Гиппиус З. Н.,* где вел активную литературную и общественную деятельность.

МЕТНЕР Николай Карлович (1880–1951), русский композитор-романтик и пианист, в эмиграции с 1921 г.

МЕЩЕРСКИЙ Владимир Петрович, князь (1839–1914), русский писатель и публицист крайне правых взглядов, издатель-редактор журнала (с 1 октября 1887 года — газеты) «Гражданин». Действительный статский советник в звании камергера.

МИЛЛЕР (MILLER) Генри Валентайн (1891–1980), американский писатель и художник. Его жизнь легла в основу его же скандальных для того времени интеллектуально-эротических романов.

МИЛЮКОВ Павел Николаевич (1859–1943), русский историк, публицист, теоретик и лидер партии конституционных демократов (кадетов). С 1917 г. в эмиграции, жил в Париже, где издавал очень авторитетную в русских эмигрантских кругах газету «Последние новости».

МИНСКИЙ (НАСТ. ВИЛЕНКИН) Николай Максимович (1856–1937), русский поэт-символист, писатель, философ, публицист, переводчик. Вместе с *Д. С. Мережковским, З. Н. Гиппиус* и *В. В. Розановым* организовал в Ст. — Петербурге Религиознофилософские собрания. С 1914 г. жил в Париже и Берлине.

МИХАЙЛОВСКИЙ Николай Константинович (1842–1904), русский публицист, социолог, литературный критик, литературовед, переводчик; теоретик народничества.

МОДСЛИ (MAUDSLEY) Генри (1835–1918), британский психиатр, основатель детской психиатрии.

МОНДРИ (MONDRY) Генриетта (Род. 1953), новозеландский и английский славист, профессор университета Кантербери (University of Canterbury in Christchurch, Neuseeland):URL: https://www.canterbury.ac.nz/arts/schools-and-departments/russian/study-options/accordion/scholarships-and-funding/contact-list/henrietta-mondry.html

Н

НАБОКОВ (лит. псевд. СИРИН), Владимир Владимирович (1899–1977), русский и американский писатель, поэт, переводчик, литературовед и энтомолог. В эмиграции с 1919 г., жил в Берлине (до 1937), Франции (до 1940), США (до 1960) и Швейцарии (1960–1977).

НЕСТЕРОВ Михаил Васильевич (1862–1942), русский и советский художник, живописец, участник товарищества передвижных выставок и Мира искусства. Академик живописи (1898). Заслуженный деятель искусств РСФСР (1942). Лауреат Сталинской премии первой степени (1941).

НИКОЛАЙ II (РОМАНОВ, Николай Александрович; 1868–1918), Император Всероссийский, Царь Польский и Великий Князь Финляндский, последний Император Российской Империи (1894–1917).

НИКОЛЮКИН Александр Николаевич (Род. 1928), советский и российский историк литературы, главный редактор «Литературоведческого журнала» (с 1993), ведущий специалист по идейному наследию В. В. Розанова; главный редактор и составитель первого Собр. соч. В. В. Розанова в 30 т. (1994–2010).

НИЛУС Сергей Александрович (1862–1929), русский религиозный писатель и публицист-антисемит; известен как православный автор и публикатор «Протоколов сионских мудрецов», на основании которых развивал т. н. теорию мирового заговора, якобы вдохновляемого евреями

НИЦШЕ (NITZSCHE) Фридрих Вильгельм (1844–1904), немецкий мыслитель и классический филолог.

НОТОВИЧ Осип Константинович (1849–1914), российский журналист, издатель, редактор.

О

ОВЕРБЕК (OVERBECK) Агнес Элизабет (псевдонимы: баронесса Элла Овербек по прозвищу Джимми и барон Юджин Борисович Левофф-Онегин; 1870–1919), немецкая пианистка и композитор, видная фигура культурной жизни Петербурга на стыке XIX и XX вв., запомнившаяся современникам также как эксцентричная лесбиянка. В 1898 г. она познакомилась в Таормине с Зинаидой Гиппиус и завела с ней роман. Затем приехала в Ст. — Петербург, где жила до 1903 г., периодически вместе с Мережковскими отъезжая в путешествия по Европе. В эти годы она сочинила увертюры для пьесы Гиппиус «Святая кровь», двум античным пьесам, переведенным Мережковским — «Ипполиту» Еврипида и «Эдипу в Колоне» Софокла, поставленным в Александрийском театре, и «Русский танец». 21 февраля 1904 г. в Англии (в Плимуте) состоялся концерт, в котором исполнялась ее петербургская сценическая музыка, а она под именем баронесса Овербек дирижировала оркестром.

ОЛЕНИНА-Д'АЛЬГЕЙМ Мария Алексеевна (1869–1970), русская камерная певица (меццо-сопрано), основоположница русской школы камерного исполнительства, организатор «Дома песни» в Москве (1908) с целью повышения популярности вокальной музыки.

ОЦУП Николай Авдеевич (1894–1958), русский поэт и переводчик, известен также успешной организаторской и издательской деятельностью в России и в эмиграции, где находился с 1922 г.

П

ПАРАМОНОВ Борис Михайлович (Род. 1936), русский и американский культуролог, эссеист. С 1977 г. в эмиграции, живет в США.

ПЕРВОВ Павел Дмитриевич (1860–1929), русский педагог, писатель и переводчик. Преподаватель классических языков в Елецкой мужской гимназии, позднее — в Лазаревском институте восточных языков в Москве.

ПЕ(О)ШЕХОНОВ Алексей Васильевич (1867–1933), русский экономист, журналист, политический деятель. В эмиграции с 1922 г., жил в Берлине, Праге и Риге.

ПАСКАЛЬ (PASCAL) Блез (1623–1662), выдающийся французский, математик, физик, писатель и католический философ.

ПЕТРОВ Григорий Спиридонович (1867–1923), священник Русской православной церкви, общественный деятель, журналист, публицист и проповедник, широко известный в предреволюционной России. С 1920 года жил в эмиграции в Сербии. Петров выпустил также целый ряд книжек духовно-нравственного содержания — «Школа и жизнь», «По стопам Христа» (части I и II), «Братья-писатели», «К свету!», «Божьи работники», «Апостолы трезвости», «Зерна добра» и другие, — из которых многие выдержали по несколько изданий. В 1900–1901 годах был фактическим редактором и почти единственным сотрудником журнала «Друг трезвости». В 1899–1917 годах Петров был деятельным сотрудником газеты «Русское Слово».

ПИКАССО (PICASSO) Пабло (1881–1973), испанский и французский художник, скульптор, график, театральный художник, керамист и дизайнер. Крупнейший представитель модернизма XX в.

ПЛЕХАНОВ Георгий Валентинович (1856–1918), видный теоретик и пропагандист марксизма, философ, деятель российского и международного социалистического движения, один из основателей *РСДРП*.

ПОБЕДОНОСЦЕВ Константин Петрович (1827–1907), русский государственный деятель консервативно-охранительского направления, учёный-правовед, историк Церкви. В 1880–1905 гг. занимал пост Обер-прокурора Святейшего Синода.

ПРОКОПОВИЧ Феофан, архиепископ (1681–1736), русский политический и духовный деятель, богослов, писатель, поэт, математик, философ, переводчик, публицист, универсальный ученый. С15 июля 1726 года — первенствующий член Синода

Православной Российской церкви; проповедник, сподвижник Петра I.

ПЯСТ (наст. ПЕСТОВСКИЙ) Владимир Алексеевич (1886–1940), русский поэт-символист, прозаик, литературный критик, переводчик, теоретик литературы, один из биографов поэта *Александра Блока,* с которым много лет дружил.

Р

РАХМАНИНОВ Сергей Васильевич (1873–1943), русский композитор, пианист, дирижёр. Синтезировал в своём творчестве принципы петербургской и московской композиторских школ (а также смешение традиций западноевропейской и ближневосточной музыки) и создал свой оригинальный стиль. В эмиграции с 1917 г., жил в основном в США.

РЕМИЗОВ Алексей Михайлович (1877–1957), писатель. Друг и почитатель *В. В. Розанова.* В 1921–1923 гг. жил в Берлине, затем в Париже.

РОЗАНОВ Василий Васильевич (1856–1919), русский писатель, публицист и религиозный мыслитель.

РОЗАНОВА (в замуж. ГОРДИНА) Варвара Васильевна (1898–1943), поэтесса, актриса. Дочь *В. В. Розанова,* жена *В. Н. Гордина.*

РОЗАНОВА (в замуж. Верещагина, затем Соколова) Надежда Васильевна (1900–1956), художник-график, иллюстратор, автор воспоминаний, младшая дочь *В. В. Розанова.*

РОЗАНОВА Татьяна Васильевна (1895–1975), старшая дочь *В. В. Розанова.*

РПЦ — Русская Православная Церковь.

РУМАНОВ Аркадий (Абрам-Исаак) Вениаминович (1878–1960), журналист, юрист, коллекционер и меценат. С 1918 г. в эмиграции, жил сначала в Лондоне, затем в Париже.

РУО (ROUAULT) Жорж Генри (1871–1958), французский живописец и график, один из представителей французского фовизма и экспрессионизма.

РУТЕНБЕРГ Петр (Пинхас) Моисеевич (1878–1942), эсер, инженер, политический деятель и бизнесмен, активный участник русских революций 1905 и 1917 гг., впоследствии один из руководителей сионистского движения и организаторов Еврейского Легиона и Американского еврейского конгресса (1914–1915). В 1920-е гг. добился от британских властей концессии на электрификацию подмандатной Палестины, построил первые электростанции, создал и возглавил существующую и поныне в Израиле Электрическую компанию. Организатор и участник убийства о. *Георгия Гапона.*

РУССО (ROUSSEAU) Жан-Жак (1712–1778), франко-швейцарский (родился в республике Женева) философ, писатель и мыслитель эпохи Просвещения. Проповедовал «возврат к природе» и призывал к установлению полного социального равенства.

С

САЛТЫКОВ (ПСЕВД. Н. ЩЕДРИН) Михаил Евграфович (1826–1889), русский писатель-сатирик и государственный деятель либерально-демократического направления.

САМАРИН Юрий Федорович (1819–1876), русский публицист и философ-славянофил.

СВЯТОПОЛК-МИРСКИЙ Дмитрий Петрович, князь (1854–1939), русский литературовед, литературный критик, публицист марксистской ориентации. Писал по-русски и по-английски. С 1920 г. в эмиграции. Жил по преимуществу в Англии. Участник Евразийского движения, затем вступил в компартию Великобритании и в 1932 г. при содействии Горького переехал в СССР, где опубликовал ряд статей по теории и истории русской и западной литературы, о современной западной литературе (особенно английской: популяризировал Элиота, Джойса, Хаксли и др.). Публикации Мирского марксистского периода носили на себе печать вульгарного социологизма, хотя в эстетических оценках нередко оригинальны и точны, а также играли заметную культурно-просветительскую роль в СССР. В 1937 г. арестован и осужден как «враг народа», в июне 1939 г. умер в лагере под Магаданом.

СЕРГЕЕВ Андрей Яковлевич (1933–1993), русский поэт, прозаик и переводчик.

СЕРГИЙ (в миру Иван Николаевич Страгородский; 1867–1944), епископ РПЦ; с 12 сентября 1943 г. — Патриарх Московский и всея Руси. Богослов, автор богослужебных текстов и духовных стихов.

СИНЯВСКИЙ Андрей Донатович (литер, псевд. — Абрам Терц; 1925–1997), советский и французский писатель, литературовед и критик, диссидент, политзаключённый. В эмиграции с 1973 г. Жил в Париже.

СИРИН — см. НАБОКОВ Владимир.

СКАБИЧЕВСКИЙ Александр Михайлович (1838–1911), русский литературный критик и историк русской литературы либерально-народнического направления.

СКРЯБИН Александр Николаевич (1872–1915), русский композитор и пианист.

СКОВОРОДА Григорий Саввич (1722–1794), русский и украинский странствующий философ, поэт, баснописец и педагог, внёсший значительный вклад в восточнославянскую культуру. Снискал славу первого самобытного философа Российской империи, считается завершителем эпохи казацкого барокко и

родоначальником русской религиозной философии.

СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич (1853–1900), русский религиозный философ, поэт, публицист.

СОЛОГУБ (ТЕТЕРНИКОВ) Федор Кузьмич (1863–1927), поэт, прозаик, литературный критик, крупнейший представитель русского символизма.

СОРНЕНТИНО (SORRENTINO) Паоло (Род. 1970), итальянский кинорежиссер, сценарист и продюсер.

СПАСОВСКИЙ Михаил Михайлович (1890–1971), публицист и общественный деятель крайне правого направления, видный идеолог Русского фашистского движения. В эмиграции с 1926 г., жил в Иране и, Китае и Австралии.

СПЕНСЕР (SPENCER) Герберт (1820–1903), английский философ и социолог, один из родоначальников эволюционизма, идеи которого пользовались большой популярностью в конце XIX века, основатель органической школы в социологии; идеолог либерализма.

СТОЛПНЕР Борис (Борух-Бенцион) Григорьевич (Гиршевич; 1871–1937), российский революционер, переводчик философской литературы, марксист. В годы советской власти: доктор философских наук honoris causa, профессор, член АН СССР. Впервые перевёл на русский язык большинство сочинений Гегеля.

СТРАХОВ Николай Николаевич (1828–1896), видный русский философ XIX в., публицист, литературный критик, член-корреспондент Петербургской академии наук. Действительный статский советник. Главный объект его философской полемики — борьба с западноевропейским рационализмом, для которого он изобрёл термин «просвещенство». Под просвещенством он понимал веру во всесилие человеческого рассудка и преклонение, доходящее до идолопоклонства перед достижениями и выводами естественных наук. То и другое, по мысли Страхова, служит философской базой для обоснования материализма и утилитаризма — в то время весьма популярных философских воззрений и на Западе, и в России. Является первым биографом *Ф. М. Достоевского* (одновременно с О. Ф. Миллером). Был одним из первых, кто оценил огромное литературное значение романа *Л. Н. Толстого* «Война и мир», долгие годы состоял с ним в переписке. Оказывал также действенную поддержку *В. В. Розанову* в его стремлении стать профессиональным журналистом.

СТРУВЕ Петр Бернгардович (1870–1944), российский политический деятель (кадет), экономист, философ, историк, издатель, критик, публицист. В эмиграции с 1920 г., жил в Париже, Белграде и Софии.

СУВОРИН Алексей Сергеевич (1834–1912), журналист,

издатель, писатель, театральный критик и драматург консервативно-охранительского толка. *В. В. Розанов* с 1899 г. являлся постоянным сотрудником его газеты «Новое время».

СУСЛОВА Аполлинария Прокофьевна (1840–1918), русская писательница, возлюбленная *Ф. М. Достоевского* (1861–1866) и жена *В. В. Розанова* (1880–1887).

СЫТИН Иван Дмитриевич (1851–1934), российский предприниматель, книгоиздатель, просветитель, владелец газеты «Русское слово», журнала «Нива» и др. печатных изданий. *В. В. Розанов* печатался в «Русском слове» под псевдонимом В. Варварин.

Т

ТАГЕР Елена Михайловна (1895–1964), русский поэт, прозаик, переводчик и мемуарист. С 1938 по 1948 гг. находилась в ГУЛАГе, затем на спецпоселениях. После реабилитации с 1956 г. жила в Ленинграде.

ТЕНЕРОМО (наст. ФАЙНЕРМАН) Исаак Борисович (1863–1925), русско-еврейский публицист, писатель и кинодраматург, последователь *Л. Н. Толстого.*

ТЕРНАВЦЕВ Валентин Александрович (1866–1940), российский религиозный деятель, один из организаторов Религиознофилософского общества, чиновник Синода.

ТОЛСТОЙ Лев Николаевич (1828–1910), русский писатель и религиозный мыслитель-публицист.

ТРОЦКИЙ (БРОНШТЕЙН) Лев Давидович (1879–1940), российский политический деятель. Разработал теорию «перманентной» (непрерывной) революции. В 1917 председатель Петроградского совета рабочих и солдатских депутатов, один из руководителей Октябрьского вооруженного восстания. В 1918–1925 нарком по военным делам, председатель Реввоенсовета Республики; один из создателей Красной Армии, лично руководил ее действиями на многих фронтах Гражданской войны. Член ЦК в 1917–1927, член Политбюро ЦК в октябре 1917 и в 1919–1926. В 1927 исключен из партии, в 1929 выслан за границу. Инициатор создания 4-го Интернационала (1938). Убит в Мексике агентом НКВД.

ТРУБЕЦКОЙ Сергей Николаевич, князь (1862–1905), русский религиозный философ, публицист и общественный деятель. Первый выборный ректор Московского университета (1905). Один из редакторов журнала «Вопросы философии и психологии» (1900–1905).

ТУРГЕНЕВ Иван Сергеевич (1818–1883), писатель-реалист, один из классиков русской литературы XIX в.

ТУРАЕВ Борис Александрович (1868–1920), русский историк, создатель отечественной школы истории Древнего Востока, в частности, Древнего Египта и Нубии. Считается основоположником египтологии в России. Академик Российской академии наук в Петрограде с 1918 г.

У

УИТМЕН (WHITMAN) Уолт (1819–1892), американский поэт и публицист. Новатор свободного стиха. К концу жизни Уитмен обрёл славу первого общенационального поэта США.

УСПЕНСКИЙ Глеб Иванович (1843–1902), русский писатель, близкий к народническому движению.

УСТЬИНСКИЙ Александр Петрович (1854–1922), протоиерей, кандидат богословия, религиозный мыслитель и публицист, состоял в дружеских отношениях с *В. В. Розановым.*

Ф

ФЕДОРОВ Николай Федорович (1853–1932), русский религиозный мыслитель, футуролог и космист.

ФЕДОТОВ Георгий Петрович (1886–1951), русский историк, философ, литературовед, религиозный мыслитель и публицист

ФЕЙЕРБАХ (FEUERBACH) Людвиг Андреас фон (1804–1872), немецкий философ-материалист и атеист.

ФЕОДОР (в миру ПОЗДЕЕВСКИЙ Александр Васильевич; 1876–1937), архиепископ Православной Российской Церкви, с 1909 года архиепископ Волоколамский, викарий Московской епархии. Ректор Московской духовной академии (1909–1917), профессор аскетики по кафедре пастырского богословия. Строгий монах-аскет, он проявил себя убеждённым консерватором; выступал против любых компромиссов с обновленческим движением и сотрудничества с советской властью. После многочисленных арестов и ссылок расстрелян как «руководитель подпольной а/с организации церковников и монашества иноческое братство князя Даниила» в Ивановской тюрьме 22 октября 1937 г.

ФИЛИППОВ Тертий Иванович (1825–1899), публицист, знаток истории церкви, государственный деятель, сенатор, служащий Контроля и Синода (чиновник особых поручении по вопросам восточных православных церквей), ставший впоследствии товарищем государственного контролера (с 1878 г.), а затем и государственным контролером. Член редколлегии журнала «Гражданин».

ФИЛОН Александрийский или Филон Иудей; Филон Иудейский (ок. 15 до н. э. — ок. 50 н. э.), иудейско-эллинистический богослов и религиозный философ, представитель еврейского эллинизма, центром которого была Александрия, апологет иудаизма оказавший большое влияние на христианское богословие своим экзегетическим методом и учением о Логосе.

ФИЛОСОФОВ Дмитрий Владимирович (1872–1940), выдающийся русский публицист, художественный и литературный критик символистского направления, религиозно-общественный и политический деятель. Редактор литературного отдела журнала «Мир искусства» (1898–1904), вместе *сРозановымиМережковским* один из организаторов, председатель (1909–1912) и товарищ (зам) председателя (1912–1917) Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге.

ФЛОБЕР (FLAUBERT) Гюстав (1821–1880), французский

писатель, считающийся одним из крупнейших европейских писателей XIX века. Много работал над стилем своих произведений, выдвинув теорию «точного слова» («1e mot juste»). Наиболее известен как автор романа «Мадам Бовари» (1856).

ФЛОРЕНСКИЙ Павел Александрович (1882–1937), православный священник, философ, богослов, ученый и поэт. Погиб в ГУЛАГе.

ФЛОРОВСКИЙ Георгий Васильевич (1893–1979), православный священник, протоиерей, философ, богослов, ученый и деятель экуменистического движения. В эмиграции с 1920 г., жил в Праге, Париже, Белграде и с 1948 г — в Нью-Йорке, где являлся профессором, а затем и деканом Свято-Владимирской духовной семинарии.

ФРАНК Семен Людвигович (1877–1950), русский философ, религиозный мыслитель и психолог. В 1922 г. выслан большевиками из России на «философском пароходе». Жил во Франции (до 1945 г.), а затем в Англии.

ФРЕЙД (FREUD) Зигмунд Шломо (1856–1939), австрийский психиатр, основатель теории психоанализа, ставшей доминантным направлением в психиатрии и психологии XX в.

ФРИЧ (FRITSCH) Эмиль Теодор (1852–1933), немецкий публицист, издатель и политик-националист. В своих произведения и общественной деятельности манифестировал себя как ярый антисемит.

ФУКО (FOUCAULT) Поль Мишель (1926–1984), французский философ, теоретик культуры и историк.

Х

ХАРИТОНОВ Евгений Владимирович в (1941–1981), русский поэт, прозаик и драматург, режиссёр.

ХИРШФЕЛЬД (HIRSCHFELD) Магнус (1868–1935), немецкий сексолог, исследователь человеческой сексуальности, в частности гомосексуальности, и защитник прав сексуальных меньшинств. Его самый важный труд по сексологии — трёхтомник «Сексопатология», был опубликован в 1917–1920 гг.

ХОВИН Виктор Романович (1891–1944), русский литературный критик-футурист и издатель. В 1918–1922 гг. издавал и редактировал петроградский журнал «Книжный угол» (всего вышло 8 выпусков), в котором публиковались *Борис Эйхенбаум, Юрий Тынянов, Виктор Шкловский.* Здесь Ховин выступал против сотрудничества футуристов с новой властью. Постоянным сотрудником журнала был *Василий Розанов:* большая часть его цикла «Из последних листьев» была опубликована на страницах «Книжного угла». Ховин и *Розанов* состояли в активной переписке до самой смерти последнего. В 1921 г. Ховин стал одним из основателей «Кружка по изучению В. Розанова» (в который среди прочих вошли *Андрей Белый, Аким Волынский, Эрих Голлербах),* активно пропагандировал мыслителя. В 1924 г. покинул СССР, жил в Париже, занимался издательской деятельностью. В 1928 г. переиздал в Париже «Уединённое» *В. В. Розанова* со своей статьей «Предсмертный Розанов» на основе неопубликованной переписки. 7 марта 1944 г., как иностранный подданный еврейского происхождения, был депортирован в пересылочный лагерь Драней, откуда отправлен в Освенцим, где и погиб.

ХОДАСЕВИЧ Владислав Фелицианович (1886–1939), русский поэт, прозаик, литературовед. В эмиграции с 1921 г., жил в Париже.

ХОМЯКОВ Алексей Степанович (1804–1860), русский поэт, художник и публицист, богослов, философ, основоположник раннего славянофильства. Член-корреспондент Петербургской Академии наук.

Ч

ЧААДАЕВ Петр Яковлевич (1794–1856), русский мыслитель (по собственной оценке — «христианский философ») и публицист, объявленный правительством сумасшедшим за свои сочинения, в которых резко критиковал действительность русской жизни. Его труды были запрещены к публикации в императорской России.

ЧАЙКОВСКИЙ Пётр Ильи (1840–1893), выдающийся русский композитор, педагог, дирижёр и музыкальный критик.

ЧЕМБЕРЛЕН (CHAMBERLAIN) Хьюстон (Хаустон) Стюарт (1855–1927), англо-немецкий писатель, социолог, философ, теоретик германофильства, расизма и антисемитизма.

ЧЕРНЫШЕВСКИЙ Николай Гаврилович (1828–1889), русский философ-материалист, революционер-демократ, энциклопедист, теоретик критического утопического социализма, учёный, литературный критик, публицист и писатель. 7 июля 1862 года Чернышевский был арестован и помещён в одиночную камеру под стражей в Алексеевском равелине Петропавловской крепости по обвинению в составлении прокламации «Барским крестьянам от их доброжелателей поклон». Подвергнут гражданской казни и осужден к каторжным работам и ссылке. В целом пробыл в тюрьме, на каторге и в ссылке свыше двадцати лет.

ЧЁРНЫЙ Саша (наст. Александр *Михайлович* Гликберг; 1880–1932), русский поэт, прозаик, журналист, получивший широкую известность как автор популярных лирико-сатирических стихотворных фельетонов. С 1920 г. в эмиграции, жил гл. образом во Франции.

ЧЕХОВ Антон Павлович (1860–1904), русский писатель, драматург, публицист.

ЧИРИКОВ Евгений Николаевич (1864–1932), писатель. С 1920 г. в эмиграции, жил в Чехословакии. Некоторые его пьесы ставились на чешском и немецком языках.

ЧУКОВСКИЙ (наст. КОРНЕЙЧУКОВ) Корней (наст. Николай) Иванович (1882–1969), русский советский писатель, поэт, литературный критик и общественный деятель.

ЧУЛКОВ Георгий Иванович (1879–1939), организатор литературной жизни эпохи Серебряного века, известный как создатель теории мистического анархизма. Также выступал как поэт, прозаик и переводчик, литературный критик.

ЧУПРИНИН Сергей Иванович (Род. 1947), советский и российский литературный критик, общественный деятель, историк литературы, публицист, главный редактор журнала «Знамя» (с 1993).

Ш

ШАРКО (CHARCOT) Жан-Мартен (1825–1893), французский врач-психиатр и педагог, учитель *Зигмунда Фрейда,* специалист по неврологическим болезням, основатель нового учения о психогенной природе истерии.

ШЕЙН Павел Васильевич (1826–1900), русский и белорусский этнограф, лингвист, фольклорист, знаток быта и говоров Северо-Западного края. Шейн составил обстоятельный доклад: «О собирании памятников народного творчества для издаваемого Академией Наук Белорусского Сборника, с предисловием Я. Грота» (СПб., 1886). Из его лингвистических работ замечательны: «Дополнения и заметки к Толковому словарю Даля» (СПб., 1873; приложение к XXII т. «Записок Академии Наук», № 6) и статьи: «К вопросу об условных языках» («Известия отдела русского языка и словесности Академии Наук». 1899. Т. IV. Кн. I) и «К диалектологии великорусских наречий» («Русский Филологический Вестник», 1899). Кроме того, Шейн участвовал в пополнении академического словаря русского языка, делая выборки из произведений классиков.

ШЕЛЛЕР (SCHELER) Макс (1874–1928), немецкий философ, представитель феноменологии, один из основоположников современной философской антропологии.

ШЕЛЛИНГ (SCHELLING) Фридрих Вильгельм Йозеф (1775–1854), немецкий философ, один из главных представителей немецкого идеализма. Входил в круг первых романтиков.

ШЕСТОВ (наст. ШВАРЦМАН) Лев Исаакович (1866–1938), русский религиозный писатель, философ, критик еврейского происхождения. В эмиграции с 1920 г., жил в Париже.

ШКЛОВСКИЙ Виктор Борисович (1893–1984), писатель, литературовед, киносценарист, представитель первого русского авангарда. Является одним из зачинателей «Общества изучения теории поэтического языка» (ОПОЯЗ), объединившего теоретиков формальной школы в литературоведении.

ШОПЕНГАУЕР (SCHOPENHAUER) Артур (1788–1860), немецкий философ. Один из самых известных мыслителей иррационализма, мизантроп и пессимист.

ШПЕНГЛЕР (SPENGLER) Освальд (1880–1936), немецкий историософ, представитель философии жизни, публицист консервативно-националистического направления, автор книги «Закат Европы».

ШТЕЙНБЕРГ Аарон Захарович (1891–1975), русско-еврейский философ неокантианец, публицист, литературовед, писатель,

переводчик и деятель международного еврейского движения. В эмиграции с 1922 г., жил в Берлине, а с 1934 г. в Лондоне. С1948–1968 гг. возглавлял отдел культуры Всемирного еврейского конгресса.

Щ,Э

ЩЕГЛОВИТОВ Иван Григорьевич (1861–1918), русский криминолог и государственный деятель, действительный тайный советник, министр юстиции Российской империи. Последний председатель Госсовета Российской империи. Публично казнён 5 сентября 1918 г. в Москве вместе с рядом других государственных и церковных деятелей Российской империи после объявления большевиками «красного террора».

ЩЕРБОВ Иван Павлович (1873–1925), преподаватель СПб-Духовной семинарии, профессор кафедры догматического богословия Петроградского Богословского института, активный деятель на ниве духовного образования Петрограда в послереволюционные годы.

ЭЙХЕНБАУМ Борис Михайлович (1886–1956), российский и советский литературовед, педагог, один из ключевых деятелей «формальной школы».

ЭРТЕЛЬ Александр Иванович (1855–1908), русский писатель народнических взглядов, известный главным образом как автор нашумевшего в своё время романа «Гарденины».

Ю

ЮНГ (JUNG) Юнг Карл Густав (1875–1961), швейцарский психиатр и педагог, основоположник «аналитической психологии».

ЮР (URE) Адам (Род. 1978), английский славист и культуролог.

ЮСТИНИАН Флавий Пётр Савватий, более известный как ЮСТИНИАН I или ЮСТИНИАН ВЕЛИКИЙ (483–565) византийский император с 1 августа 527 года вплоть до своей смерти в 565 году. Полководец и реформатор, он один из наиболее выдающихся монархов раннего средневековья. Его правление знаменует собой окончательный этап перехода от римских традиций к византийскому стилю правления. Ещё одним важным событием является поручение Юстиниана о переработке римского права, результатом которого стал новый свод законов — свод Юстиниана (лат. Corpus iuris civilis). Указом императора, был полностью перестроен сгоревший собор Святой Софии в Константинополе, поражающий своей красотой и великолепием и остававшийся на протяжении тысячи лет самым грандиозным храмом христианского мира. Почитается в лике благоверных. Память совершается в Православной Церкви 14 (27) ноября и в среду Светлой седмицы в Соборе синайских святых. В 529 году закрыл Платоновскую академию в Афинах.

ЮШКЕВИЧ Семен Соломонович (1888–1924), русский писатель, драматург. Представитель так называемой русско-еврейской литературы. Входил в горьковский круг писателей товарищества «Знание».

notes

Примечания

1

Розанов создал целую поэзию русской кухни, видя в ней культурный и эстетический феномен, см. подробнее: Медведев А. Пища // Розановская Энциклопедия / Сост. и гл. ред. А. Николюкин. М.: Российская политическая энциклопедия, 2008. С. 1840–1844.

2

Вероятно, Розанов впервые познакомился с «Опытами» в Московском университете, где историю всеобщей литературы читал профессор Н. И. Стороженко, в статье памяти которого Розанов и упоминает Монтеня в 1906 г. (см. подробнее: Медведев А. Жанр «опавших листьев» В. Розанова и французская эссеистическая традиция (Б. Паскаль, М. Монтень, А. Амиель) // Франция — Россия: Проблемы культурных диффузий. Сб. научн. ст. Тюмень-Страсбург, 2008. С. 55–65). Вообще нужно заметить, что за легкостью и непринужденностью розановского стиля скрываются совсем не поверхностные познания.

3

Первой на это обратила внимание А. Кроун (Crone A. L. Mandelstam's Rozanov // Mandelstam Centenary Conference. Collection of Articles. Tenafly: Hermitage, 1994. P. 56–71).

4

Ария «Пора выступать! Пора надеть костюм!» (итал., «Recitar! Vesti la giubba!») из оперы «Паяцы» (1892), музыка и сценарий которой написаны итальянским композитором Р. Леонкавалло.

5

Бердяев Н. О «вечно бабьем» в русской душе [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. с. 41]-

6

См., например: Василий Розанов в контексте культуры / под науч, ред. И. А. Едошиной. — Кострома, 2000.

7

В. Бибихин в предисловии к переизданию книги В. В. Розанова «О понимании» подчёркивает: «Во всей работе о понимании у Розанова уже есть то невозмутимое безразличие к постройкам сознания, какое будет потом в розановской публицистике к современным ему политическим, этическим, идеологическим мнениям при безграничном, мы сказали бы даже — в хорошем смысле рабском уважении к устоям бытия» [БИБИХИН (II). С. 20].

8

См. о нем «Первов Павел Дмитриевич. Краткая биография»: URL: http://az.lib.ru/p/perwow_p_d/text_2012_bibliografia.shtml. Первов оставил воспоминания о Розанове — своем сослуживце по Елецкой мужской гимназии «Философ в провинции (из литературно-педагогических воспоминаний)», — см. [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 88–101].

9

Метафизика / Пер. П. Первова и В. Розанова. Вып. 1. Кн. 1–5. — СПб., 1895. Переиздание: *Аристотель.* Метафизика. Перевод с греческого П. Д. Первова и В. В. Розанова. — М., 2006

10

Дело Бейлиса — судебный процесс по обвинению Менахема-Менделя Бейлиса в ритуальном убийстве 12-летнего ученика приготовительного класса Киево-Софийского духовного училища Андрея Ющинского 12 марта 1911 г. Обвинение в ритуальном убийстве было инициировано активистами черносотенных организаций и поддержано рядом крайне правых политиков и чиновников, включая министра юстиции Ивана Щегловитова. Процесс состоялся в Киеве 23 сентября — 28 октября 1913 г. и сопровождался, с одной стороны, активной антисемитской кампанией, а с другой — общественными протестами всероссийского и мирового масштаба. Бейлис был оправдан. Дело Бейлиса стало самым громким судебным процессом в дореволюционной России. Подробно о позиции, занятой Розановым в его статьях, касающихся дела Бейлиса, см. в Гл. VI.

11

Михаил Пришвин писал: «Розанов добрался и до „сладчайшего Иисуса“, который является нам в творчестве, и увидел там, что „сладчайший“ (радость творчества) обретается за счет того же пола, что весь „эрос“ находится внутри пола, и христианская культура — это культура по существу эротическая, но направленная против самого рождения человека, она как бы паразитирует на поле, собирает лучи его и защищается духами от пота и вони»: [ЭР]: URL: http://prishvin.lit-info.ru/prishvin/dnevniki/dnevniki-otdelno/1929-stranica-2.htm

12

Термин, предложенный американским славистом и культурологом Ольгой Матич, — см. [МАТИЧ].

13

См. об этом: *Каравидопулос Иоаннис.* Краткий исторический обзор новозаветной исагогики /В кн.: Введение в Новый Завет. — М., 2016; *Иринеи Лионский.* Обличение лжеименного знания / В кн.: Творения. Т. 2. — М., 1996; *Harnack A.* Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. — Lpz., 1924; *Blakmann E. C.* Marcion and his influence. — L., 1948.

14

Здесь *«солипсист» — человек,* убежденный в том, что, кроме его восприятия и понимания ничто иное не существует. Розанов, например, заявлял: «Где „мое“ кончается — кончается история. Нельзя ничего понять не „мое“» («Сахарна»).

15

Розанов В. Литературные и политические афоризмы [Ответ К. И. Чуковскому и П. Б. Струве]// Новое время. 1910 г. 25 ноября, 28 ноября, 9 декабря, цитируется по: URL: https://www.chukfamily.ru/kornei/bibliografiya/articles-bibliografiya/literaturnye-i-politicheskie-aforizmy

16

Архиепископ Феодор (Поздеевский) оценивая этот труд Флоренского, писал, что в нем: «Сделана полная апология христианской веры как единственной истины и сделана тем путём и в той сфере мысли, в какой полагают последний резон всякой истины поклонники человеческого рассудка, и все сказано на родном для них языке рассудка, логики и философии», см. его статью «О книге свящ. П. Флоренского; Церковнобогослужебная практика по „Постановлениям Апостольским“» // Голос Церкви. 1914. № 2. Из наиболее резких критических выступлений, касающихся этой книги, известна рецензия протоиерея Георгия Флоровского (1930), который с антисофиологических позиций охарактеризовал ее как произведение «психологического эзотеризма», где не нашлось должного места Христу: «Образ Богочеловека какою-то неясною тенью теряется на заднем плане», — см. *Флоровский Г.* Томление духа//Путь. № 20.1930.

17

По выражению Б. Грифцова, Розанов «пытался приручить Достоевского» [ГРИВЦОВ. С. 39].

18

См., например, *Розанов В.* Ответ К. И. Чуковскому и П. Б. Струве [РОЗАНОВ-СС. Т. 20. С. 412–423].

19

См., например, в статье *Струве П. Б.* Большой писатель с органическим пороком: *«Цинизм* есть надлежащая, и единственно надлежащая, характеристика для этих литературных жестов < Розанова >. Об оправдании их не может быть и речи ни с какой точки зрения…» [В.В.Р.-PROetCO. Кн. I].

20

Левин Давид Абрамович (1863–1930), публицист, сотрудник газеты «Речь», идейно близкой кадетам.

21

Имеется в виду роман Ф. Сологуба «Мелкий бес», ставший одним из самых популярных произведений предреволюционной России. Только при жизни Сологуба вышло 11 изданий «Мелкого беса». *«Передонов; передоновщина»* в русской литературной критике стали нарицательными определениями тупого обскурантизма и невежества, а сам автор романа утверждал, что «Передоновщина — не случайность, а общая болезнь, это и есть современный быт России». В свою очередь, футурист-парадоксалист Алексей Крученых объявил Арделиона Передонова «единственным положительным типом в русской литературе», ибо он *«Он видел миры иные… он сошел* с *ума1».*

22

Термины «ризома» (фр. rhizome «корневище») и «ризоматичный» используются в постмодернистской философии, чтобы описать какую-либо теорию и какое-либо исследование, которые допускают множественные неиерархичные (не упорядоченные в какую-либо иерархию) точки входа и выхода в представлении и интерпретации знания [ПМЭ].

23

См. об этом [ГРЮБЕЛЬ].

Розанов в значительной степени предвосхитил выводы, сделанные во второй половине XX в. Клодтом Леви-Строссом, который на основании исследования социумов примитивных культур ввел понятие «домашнее общество» (фр., «societes a maison») для описания устойчивой формы семейных отношений. В нем семья это «юридическое лицо, владеющее имуществом, состоящим как из материального, так и нематериального богатства, которое увековечивает себя посредством передачи своего имени, своих товаров и своих титулов в реальную или воображаемую среду» [LEVI-STRAUSS (II)]. В этой связи примечательно определение младшего современника Розанова, его хорошего знакомого по Ст. — Петербургскому религиозно философскому обществу Александра Лосева: «Розанов — мистик в мещанстве, имея в виду точное социологическое значение этого последнего слова. Он обоготворяет все мещанские „устои“ — щи, папиросы, уборные, постельные увеселения и „семейный уют“»: URL: http://psylib.org.ua/books/losewo3/txto7.htm

См., например, [KNORR].

26

О трикстере как культурологическом феномене см. [SCHUTTPELZ].

27

Термин *«лиминальность»* (от лат. Ilmen — «порог») используется в самых разных сферах и обозначает нечто пороговое или переходное. В антропологии и психологии и психиатрии лиминальность — это качество двусмысленности или дезориентации, возникающее на средней стадии обряда перехода, когда участники больше не проходят их доритуальный статус, но еще не начался переход к статусу, который они будут удерживать после завершения обряда («пороговые» или «сумеречные» состояния психики), см. — *Фусу Л. И.* Концепции лиминальности в научном дискурсе как междисциплинарная проблема // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2017. Том 6. № 3А. С. 240–246.

28

См., например, Моначиелло (итал., Monaciello), «маленький монах», образ трикстера из неаполитанской мифологии, фигурирующий как мистическая фигура в постмодернистском фильме «Рука Бога» итальянского режиссера Паоло Сорентино (2021).

29

Клоун — один из самых известных образов в живописи и графике знаменитого французского художника-мизарабелиста Бернара Бюффе (Buffet; 1928–1999), чьей художественный мир насыщен мотивом «покинутости» человека в мире: меланхолией, отчаяньем, болезненным беспокойством и тревогой.

30

Шуманова Ирина. Хроника арлекинствующего века: Заметки на полях выставки «Арлекины Серебряного века. К. Сомов, С. Судейкин, Н. Сапунов» (из фондов графики Государственной Третьяковской галереи // Experiment/Эксперимент (A Journal of Russian Culture). 2020. V. 26. Issue 1.

31

Цитируется по *Розанов В. В.* Эмбрионы. § io: URL: https://predanie.ru/book/iii637-listva/#/toci

Исупов К. Г. Павел Флоренский: наследие и наследники/В кн.: [П. А. Фл.-petcon С. ю].

Виктор Шкловский, впервые введший этот термин в литературно-критический обиход, писал, что «приём остранения»: «не приближение значения к нашему пониманию, а создание особого восприятия предмета, создание „ви дения“ его, а не „узнавания“» [ШКЛОВСКИЙ В. С. 230].

34

Измайлов А. А. Закат ересиарха [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 95].

35

Остранение — один из ключевых концептов теории Опояза, описанный в программной статье В. Б. Шкловского «Искусство как приём» (1917). Остранение стало одним из ключевых понятий модернизма в целом, на английский его переводят как estrangement, на французский — etrangement, на немецкий — Verfremdung. По Шкловскому, остранение — это «вывод вещи из автоматического восприятия», рассматриваемый как специфическая техника литературного и художественного творчества. <…> В первую очередь остранение — дань футуристской традиции. <…> Вне рамок футуризма остранение было актуально для художников-авангардистов и интерпретаторов их творчества, — см. *Савицкий С. А.* Остранение / В кн.: Энциклопедия русского авангарда: URL: https://rusa-vangard.ru/online/history/ostranenie/

36

Отзыв на сборник сказок А. М. Смирнова-Кутачевского «Иванушка-дурачок» (1912).

Розанов В. В. Письма 1917–1919 гг. // Литературная учеба. 1990. № 1. С. 86.

Первым на это указал Райнер Грюбель, см. [ГРЮБЕЛЬ (I)].

39

«Галка полетела было даже дать Снигирю хорошую таску, но была удержана Синицею: — Оставь! Охота связываться? Разве не видишь? Agent provocateur» *В. Н. Амфитеатров.* Сказка об увертливом Снегире и снисходительном Ястребе.

40

В русской периодической печати самые большие гонорары авторам платили два медиамагната — Алексей Суворин и Иван Сытин, издававшие, в частности, газеты: проправительственную, консервативно-охранительскую «Новое время» и либерально-демократическую «Русское слово». Являясь штатным сотрудником и одним из ведущих консервативных идеологов «Нового времени», Розанов под псевдонимом В. Варварин одновременно печатал в «Русском слове» статьи, выражавшие леволиберальную, народническую, а порой и социал-демократическую точку зрения. Помимо присущих Розанову как личности тяготения к крайностям и характерную амбивалентность мышления, такого рода беспринципность, несомненно, была связана и со стремлением *подзаработать*.

41

«Земщина» — российская крайне правая монархическая ежедневная *газета,* издававшаяся в СПб. в 1909–1917 гг. Розанов публиковал в ней свои антисемитские подстрекательские статьи во время процесса над Бейлисом.

42

См. об этом в: URL: https://freepussyriot.org/, а также [ЛИПОВЕЦКИЙ (II)].

Характеристикой такого рода восприятия фигуры Розанова современниками может служить «сон Пришвина», описанный им в дневнике за 1920 г.: «Вас. Вас. сидит за столом и с необыкновенно гаденьким видом показывает кому-то порнографическую картинку, уснащая глубокомысленным замечанием религиозного содержания» [ПРИШВИН-ДН].

Уже в 1890-х годах он начал говорить о «священности семени». В одном письме к Голербаху он многозначительно сформулировал: «Религия начинается с непристойности». Это также привлекло его внимание к христианству. Иисус поднял знамя слова, чтобы отвлечь от собственной «бессемянности». Этот антижизненный элемент ответственен и за то, что христианство не может основать нацию, а проповедует духовное (и потому бессильное) братство всех людей, — см. *Розанов В. В.* Письма к Голлербаху: URL: http://az.lib.rU/r/rozanow_w_w/text_1922_letters_to_gollerbah.shtml

45

Паратаксис — стилистическая форма. Построенная на противопоставлении событий без логической или прямой последовательности; характерна в частности для древнееврейского нарратива Ветхого завета.

46

Метонимия — вид тропа, словосочетание, в котором одно слово заменяется другим, обозначающим предмет, находящийся в той или иной связи с предметом, который обозначается заменяемым словом. Замещающее слово при этом употребляется в переносном значении.

47

См. [HASSAN].

См. [ГРЮБЕЛЬ (II)].

49

В социальной психологии *провокативное поведение* понимается как воздействие на познавательную систему (когнитивный уровень), систему отношений (аффективный уровень) и на мотивационно-волевую систему (конативный уровень) человека, создающее предрасположенность к выбору способа поведения — позитивного, созидательного или деструктивного, разрушительного, — см. [КЛЕЙНБЕРГ].

50

Суарес (Snares) Андре (1868–1948), французский поэт.

51

См., например: *Рапацкая ЛА.* Искусство серебряного века. — М.,2003; *Фокин П. Е.* Серебряный век: портретная галерея культурных героев рубежа XIX–XX веков: поэты, писатели, драматурги, критики, издатели, философы, религиозные мыслители, художники, скульпторы, коллекционеры, композиторы, музыканты, драматические артисты, оперные певцы, балетные танцовщики, режиссёры, деятели кино, антрепренеры, меценаты: в 3 тт. — СПб., 2017; Серебряный век // Литературная энциклопедия терминов и понятий / Под ред. А. Н. Николюкина — М., 2001. С. 966–971; *Русская поэзия «серебряного века»,* 1890–1917: Антология. — М., 1993; Русская литература рубежа веков (1890-е — начало 1920-х годов). Кн. 1 и 2. — М., 2001.

52

Стратификационная структура — понятие в социологии, характеризующее социальную дифференциацию — разделение людей по группам в зависимости от уровня доходов, накопленного, богатства, власти, престижа. Различают Известны четыре основные системы социальной стратификации: рабство; касты; сословия; классы, — см. Система стратификации: URL: https://www.grandars.ru/college/sociologiya/sistema-social-noy-stratifikacii.html

53

Страт (от лат. stratum — «слой, пласт») — элемент социальной структуры (социальный слой или группа), объединённый неким общим общественным признаком (имущественным, профессиональным или иным).

54

«Трудно преувеличить влияние Иванова-Разумника на многих важнейших русских авторов его времени. В 1916–18 гг. он был центральной фигурой в группе „Скифы“: именем „Скифа“ после 1912 г. Иванов-Разумник иногда пользовался в качестве псевдонима, а в 1917–1918 гг. под его редакцией выходили литературно-публицистические сборники „Скифы“, и так стала именоваться целая группа писателей, в них печатавшихся» [РОНЕН. С. 1]. Собственную философскую систему Иванов-Разумник называет имманентным субъективизмом, под углом зрения которого он и рассматривает историю русской общественной мысли, русской литературы и критики. Содержанием философии русской литературы является борьба интеллигенции с мещанством. «Определяя возможно широко сущность этического мещанства, мы скажем, что мещанство — это узость, плоскость и безличность, узость формы, плоскость содержания и безличность духа; иначе говоря, не имея определенного содержания, мещанство характеризуется своим вполне определённым отношением к какому бы то ни было содержанию: самое глубокое оно делает самым плоским, самое широкое — самым узким, резко-индивидуальное и яркое — безличным и тусклым… Мещанство — это трафаретность, символ веры мещанства и его заветнейшее стремление — это „быть, как все“; мещанство как группа есть поэтому та „сплоченная посредственность“, которая всюду и всегда составляла толпу, доминирующую в жизни…» [ИВАНОВ-РАЗ. Т. 1. С. 15–16].

Мещанство — это сила, противоположная интеллигенции, это та среда, в борьбе с которой проходил процесс развития русской интеллигенции. См. о нем: *Лавров А. В.* Иванов-Разумник / В кн.: Русские писатели. 1800–1917: Биографический словарь. Т. 2. Г — К. — М., 1992. С. 385–389; Иванов-Разумник. Писательские судьбы II Возвращение. Вып. 1. — М., 1991. с. 303–348.

55

Gesamtkunstwerk *(нем.)* — «объединённое произведение искусства» — творческая концепция «единения искусств», в основу которой положена идея художественного преображения действительности методом взаимодействия элементов разных видов и жанров искусства в одном произведении и создания «идеального в своем единстве произведения искусства»

56

«Мир искусства» — ежемесячный иллюстрированный художественный журнал, выходил в Петербурге с 1898 по 1904 гг., целиком посвященный пропаганде творчества русских символистов и являвшийся органом одноимённого объединения — «Мир искусства» и писателей-символистов. Журнал на рубеже веков оказался рупором новых веяний в искусстве и во многом определил развитие русской культуры на рубеже веков.

Религиозно-философские собрания предшествовали образованию подобного рода обществ, в частности Религиозно-философского общества в СПб. (1907–1917), в котором также ведущую роль играл В. В. Розанов, см. о нем в [РФО-СПб].

58

Сергий (Страгородский Иван Николаевич; 1867–1944), епископ Сергий Ямбургский, позднее Финляндский и Выборгский стал патриархом Русской православной церкви в 1943 г.

59

Владимир Ананьевич *Злобин* (1894–1967), русский поэт и критик, более известный как секретарь и хранитель архива Зинаиды Гиппиус и Дмитрия Мережковского. С четой Мережковских он познакомился в 1916 г., чтобы уже не разлучаться с ними до конца их жизни. В 1919 г. они вместе покинули Россию, некоторое время жили в Варшаве, в 1921 г. прибыли в Париж, где поселились в одной квартире.

60

Русский культурный ренессанс породил утопические надежды, которые достигли размаха, неведомого Европе. Утопическая направленность проявлялась в политических, социальных и апокалиптических аспектах и, возможно, являлась единственным связующим звеном между занятыми преобразованием российской действительности кругами интеллигенции, которые в остальном имели между собой мало общего. Среди них были как мыслители — визионеры и ожидавшие апокалиптического преображения писатели мессианского толка, так и деятели радикальных социалистических течений, подготавливавших революции 1905–1907 и 1917 гг.

61

В 1920 г. в «Переписке из двух углов» Вячеслав Иванов пишет Михаилу Гершензону: «Будем, подобно Ницше, настороженно следить за собой, нет ли в нас ядов упадка, заразы „декадентства“», которое он определяет как «чувство тончайшей органической связи с монументальным преданием былой высокой культуры вместе с тягостно-горделивым сознанием, что мы последние в ее ряду» [ИВАНОВ Вяч. С. 396].

62

По свидетельству Андрея Белого: «В духе наших тогдашних дурачеств прозвали мы <символисты> Розанова: — „Просто `пло`!“ Ни в ком жизнь отвлеченных понятий не переживалась как плоть; только он выделял свои мысли — слюнной железой, носовой железой; чмахом, чмы-хом; забулькает, да и набрызгивает отправлениями аппарата слюнного; без всякого повода смякнет, ослабнет: до следующего отправления» [БЕЛЫЙ. С. 478].

63

Из письма М. Горького жене (Е. П. Пешковой) // Архив Горького. Т. IX. С. 124–125, цитируется по: [ЭР]: http://gorkiy-lit.ru/gorkiy/pisma/pismo-1515.htm.

Там же.

Отметим, что сам Розанов позволял себе в печати делать то же самое, причем с неслыханным доселе бесстыдством (sic!)

Ветлугин В. М. Горький и о чем у него «есть сомнения», а в чем он «глубоко убежден»… // *Колокол. 1916. № 2892. 2 января.*

Особо отметим, что практически все высказывания и оценки Розанова *общественно-политического* характера, так или иначе касающиеся евреев и еврейства, носят сугубо антисемитский характер.

Сергей Маковский считал, что «Андрей Белый <…> раньше чем кто-нибудь вообразил себя магом и примыкал к разным герметическим обществам (в искренность Брюсова я не верю; у него все было литературной позой и честолюбием), Белый не мыслил поэзию иначе, как теургией, а когда он из дебрей антропософских мудрствований тянулся к родному хлыстовству, то неудержимо обращалась его символика в сектантское заклинание (см. его роман „Серебряный голубь“)» [МАКОВСКИЙ. С. 21]. В этой связи можно полагать, что его очень интриговала личность Розанова: «Уже лет восемь следил я за этим враждебным и ярким писателем» [БЕЛЫЙ. С. 476], который был в частности известен в символистских кругах своей страстью ко всякого рода мистериям, радениям, а так же интересом к хлыстовству.

69

Ведущий литературный критик «Нового времени» Виктор Буренин имел репутацию беспардонного грубияна и «брюзжащего на весь белый свет старого циника», «который только и выискивает, чем бы человека обидеть, приписав ему что-нибудь пошлое», — см. о нем: *Рейтблат А. И.* Буренин и Над сон: как конструируется миф // Новое литературное обозрение. 2005. № 75. С. 154–167.

Толстой А. Н. Сестры, цитируется по: URL: https://www.litmir.me/br/?b=27637

И среди них вполне благоденствует, как очень востребованный и желанный автор, патентованный *ретроград и антимодернист* Василий Васильевич Розанов (sic!).

72

Перечисляются художники русского «модерна» — гл. образом «мирискусники», и авангарда — «Бубновый валет».

73

Имеется в виду знаменитый романист Дмитрий Наркисович Мамин-Сибиряк (1852–1912)

Коринфский Аполлон Аполлонович (1868–1937), русский поэт, журналист, писатель,

75

Василий Михайлович Михеев (1859–1908), русский прозаик, драматург.

76

Немецкая пианистка и композитор баронесса Эла (Лиза) Овербек в 1898 г. в Таормине (Италия) завязала с Гиппиус любовный роман, продолжавшийся до 1903 г., — см. [БОГОМ-СОБОЛ].

77

Бронштейн Яков Адольфович («Яша») — химик Был дружен с петербургскими писателями и художниками, часто собиравшимися в его квартире.

78

Маныч Петр Дмитриевич (?—1918), литератор, журналист, хулиган-бузотер, один из многолетних постоянных спутников Куприна, его называли «оруженосцем» писателя. Расстрелян большевиками.

79

fin de siècle (фр.) — буквально «конец века», выражение, с начала 1890-х гг. получившее широкое употребление для характеристики духовной атмосферы рубежа XIX и XX вв. Стало синонимом утончённости переживаний и нервной обострённости ощущений, пессимизма, усталости от жизни.

80

Прокреативность — от лат. procreatio «рождение, произведение на свет потомства, продолжение рода».

81

Ходасевич В. Колеблемый треножник // В кн.: Статьи о русской поэзии. — Пб., 1922. С. 113.

Мемуарная литература о Серебряном веке очень обширна, отметим лишь некоторые, из числа наиболее известных, книги: *Пяст Владимир.* Встречи. — М., 1997; *Иванова Лидия.* Воспоминания. Книга об отце. — М., 1992; *Добужинский М.* Воспоминания. — М., 1987; *Гиппиус-Мережковская Зинаида. Он и мы: Дмитрий Мережковский. Его жизнь, его работа. Собрание сочинений. Т. 16 (доп).* — М., 2019; *Перцов И. И.* Литературные воспоминания 1890–1902 гг. — М., 2002; *Ходасевич В.* Некрополь. — М., 2015; *Чулков Г. П.* Годы странствий. — М., 1999; *БекетоваМ.* Воспоминания об Александре Блоке. — М., 1990; *Одоевцева Ирина.* На берегах Невы. — М., 1988; *Иванов Георгий.* Петербургские зимы. Китайские тени. Из воспоминаний/ В *Иванов Г.* Собр. соч. Т. 3. — М., 1994.

83

Провиденциалистское понимание исторического процесса как пути к эсхатологическому царству Божию легло в основу всей средневековой христианской церковной историографии. В произведениях христианских философов Евсевия и Иеронима (IV век) всемирная история впервые стала рассматриваться как часть библейской священной истории. В трудах бл. Августина (прежде всего в «О граде Божьем») было показано, что движущей пружиной исторического процесса является Божественная воля: история развивается по Божественному плану, имеющему конечной целью торжество ценностей Нового Завета и достижения всеми верными Царствия Божьего. Августин дал христианскую периодизацию истории: от сотворения мира до Христа и — после Христа; по шести «возрастам мира» (по аналогии с библейскими шестью днями Творения); по четырём «мировым» монархиям. В исторических сочинениях византийских хронистов Иоанна Малалы, Иоанна Зонары (XII век) и др. история рассматривалась как обнаружение Бога в мире, как «деяния Божии через людей». Прошлое имеет значение лишь постольку, поскольку оно содержит в себе христианские пророчества и Божественные знаки, провиденциальные предначертания настоящего и будущего, — см. Цыпина Л. В. Провиденциальная история: образец и интерпретации // Verbum. 2001. Вып. 4.

84

См. в частности Розанов *В. В.* В чаду войны [РОЗАНОВ-СС. Т. 24].

85

Некоторые современные культурологи полагают, что русские поэты и мыслители серебряного века в своем теургическом ослеплении «накликали» всеразрушающий вихрь революции, — см. об этом [ДОЛИН]. В качестве примера напомним известный рефрен призывавшего к революции стихотворения Максима Горького «Песня о буревестнике» (1901): «— Буря! Скоро грянет буря!» Пародию на этот экстремистский манифест мы поставили эпиграфом к данной главе.

86

Радения секты «хлыстов» красочно описаны в 1-й книге романа М. Горького «Жизнь Клима Самгина» [ГОРЬКИЙ. Т. 19], см. также [ЭТКИНД].

87

«Скопчество» — христианская секта, возникшая впервые в 3 в. нашей эры в Палестине. Основателем ее был аравийский философ Валезий. Существенной частью этого вероучения являлась борьба с плотью «во имя спасения души», которая сопровождалась оскоплением: у мужчин удаляли — пенис и яички, у женщин — половые губы, а в ряде случаев — ещё и клитор и груди). В России секта — в религиоведческом, оформились в XVII в. и, несмотря на преследования со стороны властей, к началу XX в. насчитывала в своих рядах около 10 тыс. членов [ЭНГЕЛЬШТЕЙН]. Василий Розанов уделял этому христианскому движению особое внимание.

Этот достаточно глубокий отзыв в то время «легального марксиста», затем видного религиозного мыслителя, политического и общественного деятеля Серебряного века, о книге пользовавшегося одиозной известностью «консерватора» и одновременно «декадента» Розанова был одним из первых реальных признаний его как мыслителя.

Примечательно, что при всем этом «Русское слово» была единственной газетой, которую читал Лев Толстой, на дух не переносивший Розанова, но долгие годы поддерживавший дружеские отношения с ее издателем А. С. Сувориным и такими его сотрудниками крайне правого толка, как Михаил Меньшиков и Виктор Буренин, — см. об этом в [УРАЛ (V)].

90

«Новый путь» — русский религиозно-философский публицистический журнал, созданный в 1902 г. и просуществовавший до конца

См.: *Пяст Вл.* Встречи. — М., 1997. С. 37–38.

92

Речь идет о рецензии Розанова под названием «Новые вкусы в философии. Л. Шестов. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. С.-Петербург. 1905» (Новое время. 1905. № 10612. 17 сентября. С. 4), которая понравилась Шестову.

93

Айхенвальд Ю. Неопрятность. [Рец.] В. Розанов. Опавшие листья. Короб второй и последний // Утро России. 1915. 22 августа. С. 6.

94

Измайлов А. А. Закат иерисеарха/В кн.: [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 95].

95

В годы Первой русской революции Струве опубликовал в журнале «Полярная звезда» антихристианский по своей сути очерк Розанова «Русская церковь» (1906. № 8. С. 524–540). Позиции Струве и Розанова сблизились в связи с выходом сборника «Вехи» (1909). Однако в 1910 г. между ними завязалась острая полемика из-за выражения Розановым одновременно и «левых», и «правых» взглядов, в ходе которой Струве опубликовал в 1911 г. цитируемую нами резко критическую по тону статью о Розанове.

96

Вячеслав Константинович фон Плеве (1846–1904), видный российский государственный деятель, сенатор, статс-секретарь, действительный тайный советник, Министр внутренних дел и шеф Корпуса жандармов, был убит 15 (28) июля 1904 г. бомбой, брошенной в его карету эсером Егором Созоновым (1879–1910) в Петербурге.

Sit venia verbo! лат. — да будет мне позволено так сказать!

Михайловский Н. Г. О г. Розанове, его великих открытиях, его маханальности и философической порнографии // Русское богатство. 1902. № 8. Отд. II. С. 76–99.

Буренин В. П. Критические очерки. Литературное уродство или кликушество // Новое время. 1895. № 7007. 1 сентября.

100

Буренин В. П. Критические очерки. Разговор // Новое время. 1908. № 11982. 29 февраля.

101

Розанов В. В. Литературные и политические афоризмы (Ответ К. И. Чуковскому и П. Б. Струве) // Новое время. 1910. 25 ноября, цитируется по [РОЗАНОВ-СС. Т. 20. С. 412–413].

102

См. понятие «жизненный поток» у Бергсона: *Блауберг И. И.* Анри Бергсон. — М.: Прогресс-Традиция, 2003; А. Бергсон: pro et contra: Антология. — СПб., 2015.

103

Розанов чутко реагировал на любые проявления нового в искусстве и литературе: уже в 1896 г. появилась статья Розанова «Декаденты». Впервые она была опубликована в «Русском Вестнике» в качестве рецензии на сборники «Русские символисты», чуть позже материал был перепечатан под названием «О символистах и декадентах». Писатель сразу же увидел, что под именем символизма и декадентства появился новый род литературного творчества, резко отделяющийся и по форме и содержанию «от всех когда-либо возникавших». Явление это безусловно нерусское, привнесенное в Россию из Франции, из ультрареализма Мопассана и Бальзака. <…> Розанов <…> сразу отметил наиболее характерные его черты: «общее тяготение к эротизму», беспросветный эгоизм (обращенность только к себе) и неограниченные возможности развития в культуре [МИЛЛИОНЩИКОВА. С. 105].

104

Из дневника М. Пришвина от 25 декабря 1940 г.: «Вспомнилось: в Р<елигиозно>-ф<илософском> собрании Розанов из толпы людей вытащил за рукав Блока и сказал мне: — Вот наш хлыст, и их много, все хлысты» [ФАТЕЕВ (II). Т. 1. С. 125].

105

Иванов Евгений Павлович — писатель, публицист, большой почитатель Розанова, частый посетитель его воскресных «журфиксов», близкий друг Блока.

106

Горький писал Розанову в начале 10-х годов: «Я знаю, что разноцветная душа Ваша пребудет таковою до конца дней, и не могу думать, чтоб темная, нововременская путаница в сердцевину въелась Вам, — если и въелась, так — ничтожной частью. Это темное — где-то около Вас, а внутри — прекрасный смелый, человечий огонь, которым я любуюсь и который люблю. Теперь, прочитав Ваши книги, я, естественно, — и, конечно, без натуги, не от ума — еще более уважаю Вас. Хорошие книги, и несомненно, что скоро все духовно-здоровые русские люди будут внимательно читать их. Не смейтесь, право я не дурной пророк» [ГОРЬКИИ-ПСС-П. Т. 9. С. 125–126].

107

Иудушка (Порфирий) Головлёв — одним из центральных героев романа «Господа Головлевы» М. Е. Салтыкова-Щедрина, ставший нарицательным образом злого, болтливого, циничного, пакостника-сутяги, любящего «ломать комедию».

В этом отношении весьма примечательна статья: *Ходж Н.* Бергсон и русский формализм // Альманах «Аполлон». Бюллетень № 1. Из истории русского авангарда века. — СПб., 1997. С. 64–67.

109

«Пощёчина общественному вкусу» — знаменитый поэтический сборник футуристов и их манифест, вышедший в свет 18 декабря 1912 г.

110

«Розановский „быт“ исходит от его безбытности» [ПРИШВИН-ДН. С. 75]

111

О взаимоотношениях Ховина и Розанова см.: *Дядичев В. Н.* В. В. Розанов и В. Р. Ховин: История одного диалога, а также подготовленную им же переписку Розанова и Ховина и статьи Ховина о Розанове в сб.: Контекст: Ежегодник теории и истории литературы. 2013. — М., 2013. С. 292–367.

112

Впервые: Возрождение (Париж). № 147. Март 1964. С. 178–199.

113

По-видимому, имеется в виду статья Шкловского «Розанов» из книги «Сюжет как явление стиля». Пгд., 1922).

114

Термин «оксюморон», используемый Шкловским, трактуется традиционно: как сочетание слов с противоположным значением, т. е сочетание несочетаемого, например, «правдивая ложь».

Левченко Я. С. Другая наука: Русские формалисты в поисках биографии. — М., 2012; *Ханзен-Леве О. А.* Русский формализм: Методологическая реконструкция развития на основе принципа остранения. — М., 2001; *Эрлих В.* Русский формализм. — СПб., 1996.

116

Книга Розанова «Уединённое» (1912) представляет собой собрание разрозненных эссеистических набросков, беглых умозрений, дневниковых записей, внутренних диалогов, объединённых общим настроением скептического созерцания. В ней Розанов формулирует и свое отношение к религии. Оно напоминает отношение к христианству Леонтьева, а именно отношение к Христу как к личному Богу. Существует мнение, что после выхода в свет этой книги в интеллектуальных кругах петербургского общества Розанова стали воспринимать и как беллетриста, и как мыслителя-мистика.

нет ничего в рассудке, чего прежде не было в чувстве *(лат.)*.

118

Эта статья затем вошла в сборник *Троцкий Л. Д.* Литература и революция. — М., 1923, до конца 1920-х гг., являвшийся по существу в СССР директивным документом в области культуры.

119

Розанов В. В. Церковно-общественное движение, цитируется по: URL: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_i9˚6_tzerkovnoe_dvizhenie.shtml

См. *Бельгард А. В.* Воспоминания. — М., 2009.

121

См. письмо П. Флоренского от 21.XII.1908 г. в [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 12–13].

122

Розанов утверждал, без каких-либо, впрочем, научных доказательств, что храмовая проституция и институт «кедешим» (קדשים — проституты, официальные блудники) существовали и в Иерусалиме.

123

«Обоюдо-полою, двуполою: так неужели же обладание в одном „я“ обоими полами, такая „через край“ — полость, есть то же, что вне-полость, без-полость, сухое дерево или „чистая духовность“. До чего духовные не понимают даже грамоты тех предметов, о которых пишут; и все, между тем, стараются „изъяснять“» [РОЗАНОВ (III)].

124

Здесь, очевидно, имеются в виду напечатанные в июле 1908 г. в «Новом времени» следующие статьи В. В. Розанова: «Под золотыми маковками в Киеве» (21 июля), а также «За кем идти» (13 августа) и «Смешанные браки» (3 августа), в которых он иронично отзывался о выступлениях высокопреосвященного Антония, еп. Волынского, и известного миссионера В. М. Скворцова по поводу принятия съездом решения о запрещении смешанных браков, то есть браков православных с иноверными [РОЗАНОВ (I). С. 123].

125

Архимандрит Феофан (в миру Василий Быстров; 1872–1940), архиепископ Полтавский и Переяславский. В эмиграции с 1920 г.

126

Архимандрит Антонин (в миру Александр Грановский, 1865–1927), в 1899–1903 гг. старший цензор Ст. — Петербургского Духовного Цензурного управления, принимал участие в религиозно-философских собраниях в Петербурге в 1901–1903 гг. Впоследствии — один из вождей «обновленцев».

127

Отношения Розанова с Распутиным до сих пор не прояснены и являются предметом всякого рода мифов и визионерских спекуляций. Однако из текста этого письма видно, что Розанов в своем увлечении сексуальными аспектами древнеегипетских верований в первую очередь стремился достигнуть состояния мистического откровения, впадая, видимо. В случае некоторых своих практик (радений) в экстаз. В свою очередь Распутин именно и славился умением вводить своих «духовных чад» (как правило, женского пола!) в мистико-экстатическое состояние.

128

Письма В. В. Розанова к Э. Ф. Голлербаху // Звезда. 1993. № 8. С. 120

129

Статья-некролог известного литературного критика серебряного века Александра Измайлова так и называлась — «Закат ересиарха»

130

По характеристике Бердяева К. П. Победоносцев «был мистик и рационалист, православный и католик, церковный человек и свободный гностик, консерватор и либерал», — см.: Н. А. Бердяев о русской философии. — Ч. 2. Екатеринбург, 1991. С. 44.

131

Дурылин С. Н. В. В. Розанов [В.В.Р. — PROetCO. Кн. 1.. С. 241].

А. П. Устьинский, например, писал: «Пора нам… начать учиться брачным порядкам жизни не у монахов, а у ветхозаветных людей и у их прямых потомков — современных иудеев»; как только «мы восстановим древнюю ветхозаветную семью во всех ее правах, и во всей широте, то тем самым магометантство со всей его практикой брака непререкаемо входит в состав христианства. Магометанам останется только признать Христа как Искупителя человечества…» Тема «брака» фигурирует в корреспонденции протоиерея и в последующие годы, как вариант устроения благополучных брачных отношений им предлагается пример японских брачных «контрактов», заключаемых супругами на определенное количество лет. Очевидно, реформаторские взгляды протоиерея как-то выражались и практически: «<…> за неосмотрительные суждения о христианском браке, подавшие повод к соблазну, указом Св. Синода от 4 января 1908 года за № 93 назначена ему двухнедельная монастырская епитимия» [ВОРОНЦОВА (II). С. 69].

133

Дроздов М. С., Крылова-Устьинская Н. С. Кто вы, «Отец Спиридон»? (М. М. Пришвин и А. П. Устьинский), цитируется по: [ЭР]: URL: http://prishvin.lit-info.ru/prishvin/kritika/drozdov-krylova-ustinskaya-kto-vy-otec-spiridon.htm

134

Книга, вышедшая в петроградском издательстве «Полярная звезда», в 1976 г. была переиздана как репринт в парижском эмигрантском издательстве YMCA-PRESS.

135

Розанов сам вышел из действительных членов Религиознофилософского общества под нажимом требовавших его официального исключения Мережковского, Гиппиус, Карташова, обвинивших писателя в публикации статей, содержание которых есть «полный и самый отвратительный цинизм, перемешанный с доносами и призывами к погрому». Статьи — «Андрюша Ющинский» (1913), «Испуг и волнение евреев» (1913), «Открытое письмо С. К. Эфрону» (1913), «Об одном приёме защиты еврейства» (1913), «Недоконченность суда около дела Ющинского» (1913), касались освящения «дела Бейлиса» — судебного процесса по обвинению еврея Менахема Бейлиса в ритуальном убийстве 12-летнего ученика приготовительного класса Киево-Софийского духовного училища Андрея Ющинского 12 марта 1911 г., который, по мнению большинства членов общества, являлся позором для русского народа и православной церкви, — см. «Суд» над Розановым. Записки С.-Петербургского Религиознофилософского общества / В кн. [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 184–215].

Александра (Аля) Михайловна Бутягина.

Розановская «обнаженность» в литературном плане проявлялась как обыкновение искренне и доверительно говорить о самом своем интимном и насущном. Жесткими критиками Розанова из числа его современников эти качества его прозы обыгрывались в уничижительно-хлестких заглавиях их статей: «Голый Розанов», «Обнаженный нововременец», «Бесстыжее светило».

138

В 1903 г. Е. П. Иванов познакомился с Александром Блоком, и вскоре стал для него «действительным другом», посвященным во все обстоятельства его жизни. Иванов запомнился современникам как «один из тех попутчиков литературы, которым суждено незаметно влиять на самые сокровенные ее ростки» (Э. Голлербах). Дневники и воспоминания Е. П. Иванова стали со временем уникальным источником знаний о Блоке и Петербурге Серебряного века, — см. Александр Блок и Евгений Иванов: в 2 кн. — СПб., 2017.

139

Примечательна в этом отношении характеристика Осипа Дымова, относящаяся к концу 1904 началу 1905 г., когда «Айседора Дункан, или как ее вскоре прозвали в России „босоножка“, впервые посетила Ст. — Петербург. Ее приезд произвел настоящую сенсацию. <…> Василий Розанов, без сомнения ведущий авторитет в области сексуальной психологии, получивший прозвище „рассада Достоевского“, для которого балет как искусство не существовал вовсе, объявил творчество „босоножки“ гениальным, вершиной не только танцевального мастерства, но и вообще психологии, философии и религии» [ДЫМОВ. С.115]. В последствие Розанов посвятил искусству Дункан целый ряд статей в «Русском слове» (1909 и 1913) и «Новом времени» (1913). См. об этом так же в Гл. V.

Однако же сам же Розанов посвятил «Проблеме пола» значительное число публикаций, вызвавших в эпоху Серебряного века большой и, как правило, скандальный общественный резонанс, см. об этом в Гл. III.

Это утверждение Голлербаха — явно дань времени и Советской власти. Розанов начинал свою журналистскую деятельность в сугубо консервативных изданиях «Русский вестник» и «Русское обозрение» и, по цитированному выше свидетельству П. Б. Струве, в глазах широкого круга читателей его имя к концу 1890-х гг. являлось синонимом «обскурантизма и изуверства» [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 361].

См. о нем одноименную статью К. Азадовского в [ФИДЛЕР].

Так же характеризовал он и коллегу Розанова по «Новому времени» Михаила Меньшикова.

См., например: *Schatz Robert T., Staub Ervin and Lavine Howard.* On the Varieties of National Attachment: Blind versus Constructive Patriotism // Political Psychology. Vol. 20. No. 1 (Mar., 1999). P. 151–174.

145

[ПУШКИН. Т. 2. С. 596].

146

Цитируется по: [9Р]: URL: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_i9i5_mimoletnoyoe.shtml

147

«Оригинальность» мысли славянофилов, как показывают современные научные исследования, — одна из многих бездоказательных фантазий Розанова. Славянофильская мысль является развитием идей немецких романтиков-националистов, подработанных в русско-православном духе и укорененных на русской культурно-общественной почве их вышеозначенными учениками и последователями, — см. об этом: *Балицкий Анджей.* В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М., 2019. Немецкие корни и прямые аналогии с теориями германских национал-экономов имеют и все национал-патриотические, они же *почвеннические* направления русской мысли, разделявшиеся, в частности, Розановым. См. об этом: *Лазари Анджей де.* В кругу Федора Достоевского. Почвенничество. Пер. с польск. М., 2004 и [УРАЛ-МОНД].

Истинных единомышленников у Розанова не было, если он разделял чьи-либо те или иные взгляды, то всегда «отчасти»: со множеством оговорок и критических замечаний. Об этом наглядно свидетельствует том 13 «Литературные изгнанники» его собрания сочинений, в котором представлены подробно прокомментированные им письма его корреспондентов-славянофилов — Н. Страхова и К. Леонтьева. Поскольку в мировоззренческом плане Розанов заявлял себя славянофилом, не лишним представляется напомнить читателю, что *первая* достаточно целостная антиеврейская теория в русской литературе была предложена Алексеем Хомяковым, который в 1847 г.: «в литературно-критической статье „О возможности русской художественной школы“, наметил такой комплексный подход, соединяя в негативном контексте фигуры Ротшильда, еврейских музыкантов, литераторов и Спинозы, обвиняемого в атеистическом пантеизме, вытекающем из духа каббалы и еврейской религии (там же еврейство симптоматически уличается в отсутствии у него „пластических художников“ — мотив, ставший затем устойчивым в антисемитской пропаганде)»: [9E9]: URL: https://eleven.co.il/jews-of-russia/government-society-jews/13623/

149

Проприетор (франц, proprietaire) — собственник, в данном случае — помещик. В «Записной тетради 1875–1876 гг.» к «Дневнику писателя» Достоевский отмечает: «Писатели-аристократы, писатели-проприеторы. Лев Толстой и Тургенев — проприеторы» [ДОСТОЕВСКИЙ-ПСС. Т. 24. С. 99].

150

Первые два тома романа были напечатаны в журнале «Русский вестник» в 1865–1866 гг., издававшимся Михаилом Катковым.

151

«Герцен был, в сущности, дурной человек, и только свет солнца его талантов залил это, и не допустил рассмотреть» [РОЗАНОВ-СС. Т. 13. С. 68].

Померанцев К. Д. СКВОЗЬ СМЕРТЬ. *Аркадий Вениаминович Руманов:* URL: http://www.radashkevich.info/KD-Pomerancev/KD-Pomerancev_142.html

153

См.: Руманов А. В. Штрихи к портретам // Время и мы (Тель-Авив). 1987. № 95. С. 231–232, а также [УРАЛ (VI). Гл. 2. С. 75–77]. О Румянове см. также [ДЫМОВ. С. 328–351].

См. о ней: *Кленовский Дмитрий.* Поэты Царскосельской гимназии: URL: https://gumilev.ru/biography/3i/

155

РО ИРЛИ. Ф.114. Оп. з. Ед. хр. 53. и [АЛЕКСАНДРОВА А. С.].

Стихотворений Евгения Кропивницкого.

Все горячие апологеты Розанова с восторгом пишут об этой его мировоззренческой позиции, по сути своей опровергающей вышеозвученное мнение о том, что он «писал на уровне „предпоследних слов“, допускавших различное толкование».

См., например: *Бердяев Н. А.* Новое религиозное сознание и общественность. — СПб. 1907. С. 161.

159

Как один из руководителей Российского фашистского союза этот горячий почитатель В. В. Розанова, в первую очередь его «здоровой, природной и никак и ничем не поврежденной <…> *русскости»,* во время войны с гитлеровской Германией декларировал в частности следующие идеи: «Быть антисемитом теперь означает быть прежде всего чистоплотным и добропорядочным человеком, т. е. таким человеком, ум и воля которого совершенно свободны от тлетворных влияний иудо-масонства — от предрассудков догнивающих теорий либерального, демократического и прочего радикального блуда. Свободный ум и свободная воля не могут не быть „антисемитами“ — не могут склонять себя перед потомственными и профессиональными носителями лжи и мрака. Такова уж природа кровно чистых и духовно честных. Только невежество в силу грубой своей организации этого не понимает и не чувствует — и только продажность закрывает глаза на очевидность», цитируется по: [9Р]: URL: http://www.hrono.ru/biograf/bio_s/spasovski_mm.html.

160

Цитируется по: [9Р]: URL: http://prishvin.lit-info.ru/prishvin/dnevniki/dnevniki-otdelno/1928.htm

161

Цитируется по: [ЭР]: URL: http://prshvin.lit-info.ru/prishvin/dnevni-ki/dnevniki-otdelno/i929-stranica-2.htm

162

В 1937 году И. А. Бунин в интервью белградской газете особо отметил в русской эмигрантской литературе «младших писателей», из прозаиков назвав Сирина (В. Набокова), Газданова и Нину Берберову (в таком порядке).

Личные отношения между этими ведущими публицистами «Нового времени» были крайне неприязненные. Оба они в своих критических статьях старались, и не безуспешно, как можно больнее задеть друг друга.

Розанов В. В. О подразумеваемом смысле нашей монархии, цитируется по: URL: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1895_o_podr_smysle.shtml

165

В других свидетельствах об обстоятельствах кончины В. В. Розанова, в том числе в воспоминаниях его дочери Татьяны, — см. [РОЗАНОВА Т. В.], этот эпизод (впервые описан в *Курдюмов М.* О Розанове. — Париж, 1929. С. 8) не упоминается.

По-видимому, речь идет о неканонической иконе «Отечество», т. к. «Запрет на изображение Бога Отца, содержавшийся в 43-й главе Большого Московского собора, давал основание занести в запретный список целый ряд икон, широко распространенных в то время не только в народе, но и в церкви. К ним относились: „Шестоднев“— „образ шестодневного всемирного творения Божия, в котором Бога Отца пишут на подушках лежаща“; „Отечество“ — „образ Саваофа в лице мужа престарелого и единородного Сына Божия во чреве Его и между ними Духа Святого в виде голубя“; наконец, „Благовещение с Богом Отцом, дышащим из уст“». Однако в дальнейшем постановления Московского собора не укоренились в церковной иконописной практике. Ранее, Собор от 1554 г. утверждал возможность изображений по ветхозаветным свидетельствам, при этом многократно подчеркивается, что «живописцы Божиаго Существа не описуют», см. — *Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России: URL: https://www.icon-art.info/book_contents.php?lng=ru&book_id=98&chap=i3, а также Лжеименная икона Бога Отца: URL: http://www.foru.ru/slovo.338oo.5.html

167

В догматическом православии утверждается единосущность Бога-Отца и Сына (И. Х.). Однако уже в IV в. ариане считали, что Христос — отдельная сущность от Бога-Отца и сотворён им. Следовательно, он, во-первых, имеет начало своего Бытия, и, во-вторых, не равен Богу-Отцу по божеству. Подобного рода точку зрения разделяют, в той или иной форме, и большинство христиан-протестантов.

168

По некоторым свидетельствам у Розанова был т. н. *наследственный сифилис,* который он получил от матери. См., например запись в дневнике Пришвина от 29 августа 1932 г.: «семья Розанова — наследственный сифилис, Блок — личный и неслучайный» [ПРИШВИН-ДН-2. С. 182].

169

Розанов одиннадцать лет учительствовал в гимназиях разных провинциальных городов (в Брянске, Ельце, Белом).

Розанов В. В. Материалы к биографии // Русский архив. Вып. 1. — М., 1991. С. 249.

171

Оболъянинов В. В. Штрихи воспоминаний / В кн. [ФАТЕЕВ (II). Т. I. С. 248.].

Впоследствии к этим двум друзьям-мыслителям консервативно-националистического толка Розанов присоединял еще и о. Павла Флоренского.

173

Цитируется по: [ЭР]: URL: https://studfile.net/preview/5787425/page:73/

Впрочем, еще задолго до Февральской революции «квасной патриот» Василий Розанов позволял себе такие вот нелицеприятные высказывания в адрес своего отечества: «Мертвая страна, мертвая страна, мертвая страна. Все недвижимо, и никакая мысль не прививается. *(24 марта, 1912 г., купив 3 места на Валковом)»* («Опавшие листья»).

175

Розанов В. В. Не нужно давать амнистию эмигрантам // Богословский Вестник. 1913. № 3.

176

Разочаровавшись в почвеннической концепции «общечеловечности» (Достоевский), Розанов после 1917 г. видит причину общенациональной катастрофы в русском нигилизме [МЕДВЕДЕВ].

177

См. [ПИСЬМА: РОЗ-ИЗМ].

178

В 1897 г. состоялось знакомство Розанова с символистами Дмитрием Мережковским и Зинаидой Гиппиус, благодаря которым он стал печататься в журнале А. Бенуа и С. Дягилева. Хотя «теоретически Розанов отнесся к возникновению символизма отрицательно, но в действительности все было несколько иначе». Уже в статье «О символистах и декадентах» (1896) он заявил, что под именем символизма и декадентства появился новый род литературного творчества, «резко отделяющийся и по форме и содержанию „от всех когда-либо возникавших“. Здесь же он отметил наиболее характерные его черты: „общее тяготение к эротизму“, беспросветный эгоизм (обращенность только к себе) и неограниченные возможности развития в культуре При неприятии символистской беллетристики и поэзии — в первую очередь Бальмонта и Брюсова Розанова связывало с символизмом парадоксальное внутреннее единство» [КАЗАКОВА Н. С. 82–85].

См.: *Риккерт Генрих.* Философия жизни. К., 1998; *Михайлов И. А.* Философия жизни / В кн.: [НФЭ].

179

Персонализм — это теистическое направление в современной философии, признающее личность первичной творческой реальностью и высшей духовной ценностью, а весь мир — проявлением творческой активности высшей личности, Бога. Персоналисты выдвигают на первый план не познающего истину субъекта как в классической философии, а человеческую личность в полноте её конкретных проявлений. Личность превращается в фундаментальную онтологическую категорию, основное проявление бытия, в котором волевая активность, деятельность сочетаются с непрерывностью существования. Но истоки личности коренятся не в ней самой, а в бесконечном едином начале — Боге. *Основным предметом исследования в персонализме является творческая субъектность человека.* Объяснить её можно только через личную причастность к Богу, — см. [ЗР]: URL: https://studme.org/i698oiO4i78°7/filosofiya/personalizm

180

См.: *Риккерт Генрих.* Философия жизни. К., 1998; *Михайлов И. А.* Философия жизни / В кн.: [НФЭ].

Розанов В. В. Эмбрионы, здесь и ниже цитируется по: [9Р]: URL: https://predanie.ru/book/111637-listva/

182

Есть предназначение вещей. / Есть преобразование вещей.
Первое — от Бога, / Второе — от людей (лат.).

183

«Мыслитель, в иных прозрениях столь же гениальный, как Ницше, и, может быть, даже больше, чем Ницше, самородный, первозданный в своей антихристианской сущности» [МЕРЕЖКОВСКИЙ].

По мнению А. Ф. Лосева, несмотря на многочисленный ряд мыслителей, никто в России не оставил после себя цельной, замкнутой философской системы, охватывающей своими логическими построениями всю проблему жизни и её смысла. Русская философия является насквозь интуитивным, мистическим творчеством, у которого нет времени и охоты заниматься логическим оттачиванием мыслей. По мнению литературного критика А. С. Глинки-Волжского, автора статьи «Мистический пантеизм В. В. Розанова» (1905): «Небогатая оригинальными философскими системами, русская литература тем не менее очень богата философией, своеобразной, яркой и сочной. Русская художественная литература — вот истинная русская философия, самобытная, блестящая философия в красках слова, сияющая радугой мыслей, облеченная в плоть и кровь живых образов художественного творчества» [ФАТЕЕВ (II). Кн.1. С. 419].

185

Георг Зиммель — немецкий философ, представитель «философии жизни».

186

Отто Вейнингер — немецкий мыслитель-натурфилософ.

187

Фатеев В А Публицист с душой метафизика и мистика [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 8].

188

Там же.

189

Флоровский Г., прот. В. В. Розанов/В кн.: Пути русского богословия. — Париж, 1937. С. 459–462, цитируется по [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. с. 397–399].

190

См.: *Зеньковский Вас.,* прот. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. 2.е изд. — Париж, 1955 и Истории русской философии. — Париж, 1948, цитируется по [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. и 356–370–379].

191

В современной Русской православной церкви фигура В. В. Розанова пользуется почтительным уважением.

192

По поводу статьи Розанова о Л. Толстом, <например>, написанной в довольно «неудобном» тоне и вызвавшей острое возмущение Розановым в литературных и общественных кругах, П. Б. Струве предлагал «исключить Розанова из литературы».

193

«Мама, я глупец», нем.

194

В другом письме: «А от меня, кроме одного Флоренского и С. И. Дурилина, отвернулись, т. е. перестали вовсе здороваться, все „московские славянофилы“ из-за „Апокал<ипсиса>“. <…> Пишу совсем впотьмах. Ни керосина, ни свечи» [ПИСЬМА: РОЗИЗМ. С. 124].

См. его электронную версию: *Мень Александр,* прот. Библиологический словарь. Т. 1. А-И; Т. 2. К-П; Т. 3. Я-П: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/bibliologicheskij-slovar-tom-1/;…2/;…3/

Протоиерей В. В. Зеньковский приписывает этот термин философу Евгению Трубецкому [ЗЕНЬКОВСКИЙ. Т. 2. С. 56]

197

Монография немецкого психиатра Р. Крафт-Эбинга «Половая психопатия» официально считалась справочником по судебной медицине для врачей и юристов. Как и на Западе, в Российской империи эта книга стала своеобразным «порнографическим» бестселлером. Переведенная на русский и изданная в 1887 г. она затем многократно переиздавалась, см. например: *Крафт-Эбинг Р.* Половая психопатия: (с обращением особого внимания на извращения полового чувства). — М., 1996.

198

Ранее из круга писателей-реалистов резко критически об этом труде отзывался, например, Александр Куприн.

«Проклятые» вопросы касаются фундаментальных основ человеческого бытия, вопрошая о смысле жизни и смерти, оправданности страданий, веры и неверия, поиске социальной гармонии и справедливости…

Примечательно в этом отношении высказывание Михаила Пришвина: «Самый глупый женский разговор ближе к делу, чем „отвлеченный“ (о кротах и пчелах и тракторах), но он именно тем утомительней для нас отвлеченного, что напоминает нам о нашем бессилии в осуществлении иного личного (Мессия пришел). <…> Розанов на этом создал свою <пан-сексуалистскую — *М. У.*> поэзию» [ПРИШВИН-ДН-2. С. 182].

201

См., например: Ронсон Д. Психопат-тест. Прогулка по фабрике безумия. — М., 2013; *Даттон К.* Мудрость психопатов. Чему можно научиться у безумных гениев и гениальных безумцев. — СПб., 2014; *Риман Ф.* Основные формы страха / пер. с нем. и под ред. Э. Л. Гушанского. — М., 2000.

202

Передоновщина — это нарицательное имя невежественного педагога, врага просвещения, раболепствующего перед начальством; мещанство с его пошлостью и грязью, мелкой злобой и угодничеством перед власть имущими. Выражение произошло от фамилии Передонов, принадлежащей герою романа Федора Сологуба «Мелкий бес» (1905) — невежественному и тупому учителю провинциальной гимназии, находящему особое наслаждение в унижении детей, в котором, согласно авторской ремарке: «Готовность к преступлению, томительный зуд к убийству, состояние первобытной озлобленности угнетало его порочную волю»;

203

Notturno, итал., фр. nocturne — ночной, — авторское обозначение (заголовок или подзаголовок) произведений на Ночные темы, заимствованное из музыкального лексикона.

204

Впервые опубликовано в статье: *Щербаков Р.* «С Далью всласть могу ласкаться я». Эротические мотивы в творчестве Брюсова // Литературное обозрение. 1991. № 11. С. 67.

205

Поэта Емельянова-Коханского Брюсов характеризовал как «ultra-декадент».

В 1898 увидела свет концептуальная статья Розанова на тему пола «Брак и христианство», ставшей узловой для всех его последующих писаний на эту тему. В розановскую триаду субстанциональных мировоззренческих тем входят также христоборчество и еврейский вопрос. Все эти темы у Розанова тесно связаны друг с другом и всякое изложение одной из них непременно затрагивает две других.

207

Письма В. Розанова к А. Измайлову // Новый журнал. 1979. Кн. 136. С.125.

Если Розанов практически отождествил в акте совокупления духовное слияние партнеров, то Николай Бердяев — его страстный оппонент, но при этом и почитатель, напротив, расценивает половой акт как враждебное личности действие. Энергия пола, концентрирующаяся благодаря борьбе между полами, разрушает целостность человеческой личности. Поэтому эрос, с точки зрения Бердяева, необходимо принести в жертву творческому импульсу, который онтологически и есть акт Божественной активности.

209

Грякалова Н. Ю. Гендерный проект В. В. Розанова и «русская идея» / В кн.: [ГРЯКАЛОВА. С. 125]

В этой связи точка зрения, согласно которой «Розанов лишен мужского шовинизма» и даже (sic!) «может расцениваться как феминистически ориентированный исследователь» [ЧЕТВЕРИКОВА. С. 19], представляется совершенно неубедительной.

211

Божественный фаллос или фалл — символическое изображение эрегированного пениса, предмет культа многих языческих религий. Как правило, такие изображения символизируют мужское плодородие и начало новой жизни. В частности, сексуальный менталитет древних римлян был фаллоцентричным. За безопасность Римского государства отвечал священный фаллос; его хранительницами были весталки. От сглаза применялись разнообразные амулеты с фаллической символикой, включая *буллы,* которые мальчики носили до достижения совершеннолетия, и фасцины — изображения крылатого пениса. См. *Штернберг Л. Я., Обнорский Н. П.* Фаллический культ / В кн.: [ЭСБЭ. Т. 35. С. 266–268].

Как пример трикстерской одержимости, свойственной Розанову, отметим, что, не отрекаясь никогда от православия и будучи идейным традиционалистом славянофилом, он в то же самое время в своем фалло-центризме выступает как презирающий христианство язычник-тотемист.

213

[РОЗАНОВ-СС. Т. 6. С. 82]. *Колышко Иосиф* Иосифович (1861–1938), русский писатель, драматург и популярный публицист, имевший при всем том репутацию нечистого на руку авантюриста. Биографические сведения о нем приведены в статье А. В. Чанцева в биографическом словаре «Русские писатели, 1800–1917». Т. 3. К-М. — М., 1994. С. 31–32.

214

Журфи́кс — в дореволюционной России определённый день недели в каком-либо доме, предназначенный для регулярного приёма гостей. На журфикс приезжали без приглашения.

215

The Oxford Companion to the Bible *(Oxford Companions)* by B. M. Metzger (Editor), *M.* D. *Coogan* (Editor). — NY, 1993. P. 295. В греческой Библии «нефеш» (נֶפֶשׁ, ивр.) переводится как «психе» (ψυχή, др-греч.) — душа.

216

Грякалова Н. Ю. Гендерный проект В. В. Розанова и «русская идея» / В кн.: [ГРЯКАЛОВА. С. 129–130].

Так, например, их тройственный союз-сожительство индивидуумов: Мережковский — Гиппиус — Философов, в гармоничном коллективе, символизирующем Тело Христово, являлся реализацией идейного проекта «Церкви Третьего Завета», с которым Дмитрий Мережковский носился всю жизнь. Супруги Мережковские в «Нашей Церкви» учили о духовном пути безбрачной «влюбленности», включающей и гомосексуальные отношения; это называлось у них проявлением «святой плоти».

218

«Какая теперь полоса людей протестующих против брачной любви пошла, косяк. <…> *Активно,* сознательно, для приобретения, а не ради умерщвления плоти протестующих. Я думаю, это без внимания оставить нельзя. Должно же начаться какое-то возрождение личности. А может быть — это выродки!» — писала Т. Гиппиус в мае 1906 года Мережковским [ПАВЛОВА М. С. 391].

Имеются в виду Татьяна и Наталья Гиппиус.

220

В «Мире Искусств» и с Гиппиусами я кое-что наблюл поразительное с «s», напр., Бакст женился — и *сделался не только болен, но как сумасшедший.* Трясся. Пугался всего. Серьезный-пресерьезный. И все говорил о смерти. Пока разорвал с женой, пошел опять к мальчикам, и воскрес «прежний Бакст», «талантливый Бакст» [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 220].

221

ОР ГБЛ, ф. 249, м. 3872, л. 43.

222

«Вилькина стремилась к умножению числа своих поклонников с той же энергией и увлеченностью, с какой профессиональный коллекционер прилагает усилия к пополнению собрания принадлежащих ему раритетов» [ЛАВРОВ А. В. С. 30].

223

Расплюев — действующее лицо в комедиях Сухово Кобылина: Свадьба Кречинского и Смерть Тарелкина. Беззастенчивый лгун, мошенник и шулер.

224

Переписка З. Н. Гиппиус, Д. С. Мережковского, Д. В. Философова с В. Я. Брюсовым (1906–1909) / Публикация М. В. Толмачева // Литературоведческий журнал. 2001. № 15. С. 158.

225

В 1891 г. Вилькина перешла из иудаизма в православие, сменив при этом имя Изабелла на имя Людмила. В среде родственников и знакомых к ней, как правило, продолжали обращаться по старому имени, обычно как к «Белле» или «Бэле». Поэтесса неоднократно заявляла о важном значении, которое имело для неё крещение, и подтверждала свою не только формальную, но и искреннюю духовную принадлежность к православной церкви. Отметим, что в 1882 г. перешел в православие ее муж — поэт Николай Минский, а в 1872 г. — дядя по материнской линии, знаменитый историк русской литературы, библиограф, редактор и литературный критик народнического направления Семен Афанасьевич Венгеров. Он был хорошим знакомым Розанова, оказывал ему дружескую помощь в затруднительных бытовых ситуациях и долгие годы состоял с ним в переписке, — см. [РОЗАН-ЭНЦ. Стб. 188–189], [ДМИТРИЕВ]. Несмотря на это С. А. Венгеров часто являлся объектом трикстерских, с антисемитскими коннотациями инвектив Розанова, например: «Почему я не люблю Венгерова? Странно сказать: оттого, что толст и черен (как брюхатый таракан)» («Опавшие листья. Короб второй»), см. также розановскую статью «Евреи в русской литературе» (1912) [РОЗАНОВ-СС. Т. 22. С. 94–96].

226

В работе *Новополина Г. С.* Порнографический элемент в русской литературе. — СПб., 1909 автор называет Розанова «порнографическим писателем».

227

Источником утверждения, что Бог имеет вагину, могло стать замечание Мережковского, о котором Розанов пишет Гиппиус в письме в 1908 г.: «Дм. Серг. как-то сказал: „Да… Бог вышел из vulv'bi; Бог должен был выйти из vulv'bt — именно и только из нее“» [РАС-ПИС-В. РОЗ. С. 71].

228

Знаменитый театральный режиссер-символист Николай Евреинов был автором и редактором скандальной книги «Нагота на сцене» (1912).

229

См.: Справочник по психиатрии: Реактивные состояния и психо-3bi: URL: http://tapemark.narod.ru/psycho/reaktiv.html

230

Фаллоцентризм — термин, обозначающий патриархатный символический порядок, в котором фаллос — мужской половой орган, является центральным элементом в организации социального мира и позиционируется как знак привилегированной маскулинности. О философской трактовке этого термина см. одноименную статью в [ФИЛСЛ].

231

См., например: *Лукичев П. Н., Скорик А. П.* Фаллический культ: социоисторический анализ // Социологические исследования. 1994. № 12. С. 80–88.

«То есть слишком аполлонических, надо думать, представлений о природе Гете и древнегреческих мифотворцев» [БОНЕЦКАЯ (I)].

Примечательно, что и ноября 1918 г. Н. Лихачев писал Флоренскому о Розанове: «На нем вина незамолимая — писал против евреев» [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 843]. По-видимому, об идейно антисемитских воззрениях о. Павла ученый осведомлен не был, поскольку в отличие от скандалезного журналиста Василия Розанова осторожный Флоренский, если и высказывал их публично, то только анонимно, скрывая свое авторство антисемитских статей за анаграммами («’XI»), под покровом мистификаций (привлекается «профессор Хвольсон» и пр.) и в тени экстравагантной личности своего соавтора Розанова.

Розанов В. В. Последние листья. 1916 г. С. 113, цитируется по: URL: http://users.kaluga.ru/kosmorama/listya.html.

235

Рцы — литературный псевдоним Романова Ивана Федоровича (1859–1913), публициста, литературного и художественного критика славянофильско-охранительного направления, состоявшего с В. В. Розановым в дружеских отношениях. В своем некрологе Розанов писал, что: «Он отличался необыкновенно сильным и проницательным умом, обширной начитанностью в литературе, истории и богословии, но эти качества, которые могли бы выдвинуть его в первые ряды публицистической литературы, сопровождались слишком капризной и оригинальной формою выражения, формою письма, которая была очень хороша „на любителя“, но сыграла роковую роль в признании его вообще читающим обществом» [ФЕД-РОЗ. С. 397–399].

Под «s»/S — «содомией», Розанов и Флоренский понимают в первую очередь мужской гомосексуализм.

237

«Маскулинность — это то, что добавлено к анатомии для получения мужской гендерной роли»: Словарь гендерных терминов: URL: http://www.owl.ru/gender/197.htm

238

«Федр» (др. — греч. Φαῖδρος; лат. Phaedrus) — сократический диалог Платона. В «Федре» показана философская беседа Сократа (в его лице выступает Платон) с Федром, частым собеседником Сократа и, как полагают, любимцем Платона.

Κτεις— гребенка, грабли (др. греч.), здесь — вульва.

Т.е. — иносказательно, материалистам и позитивистам. Людвиг Бюхнер(1824~1899), немецкий врач и мыслитель-позитивист, крупнейший представитель материалистического направления в европейской философии второй половины XIX века, популяризатор позитивных научных достижений. Его главный труд «Сила и материя» выдержал в России до 1905 года 17 изданий.

И еще — это «всезнайка»-дилетант Розанов упустил из вида — у обезьян.

242

Талмудический иудаизм в целом положительно относится к сексу, рассматривая его как божественный дар и священную обязанность каждого еврея — не только в свете заповеди «плодиться и размножаться», но и как источник удовольствия и теплых семейных отношений. В Талмуде так и написано, что муж не просто обязан вступать в интимные отношения с женой, но и должен удовлетворять ее. И вообще секс настолько важен в иудаизме, что целибат не одобряется даже в случае, если человек решил посвятить себя духовным исканиям и изучению Торы — и ему кажется, что на женитьбу, секс и детей у него уже не хватит сил. В Талмуде так и написано, что муж не просто обязан вступать в интимные отношения с женой, но и должен удовлетворять ее. И вообще секс настолько важен в иудаизме, что целибат не одобряется даже в случае, если человек решил посвятить себя духовным исканиям и изучению Торы — и ему кажется, что на женитьбу, секс и детей у него уже не хватит сил. В Торе несколько раз указывается, что мужчины должны сексуально удовлетворять своих жен, что это должно делаться по согласию, и это согласие должно быть дано в вербальной форме и с искренним энтузиазмом. Мужчина и женщина могут делать в постели что хотят — если они об этом договорились и оба согласны. Это правило сформулировал в XII в. знаменитый еврейский мудрец, философ и толкователь Торы Маймонид, а двести лет спустя его подтвердил в пояснениях к кодексу «Шулхан Арух» польский талмудист Моше Иссерлес (ок. 1520–1572), известный как Рема (ивр. מרה״א). После этого частности обсуждались раввинами неоднократно — и в целом еврейской паре можно практиковать очень широкий спектр вещей от фелляции до анального секса. А еще иудаизм ничего не имеет против женской мастурбации, неодобряемой Розановым, хотя, как и христианство, крайне негативно относится к мужской, — из-за строжайшего запрета «напрасно проливать семя», ведущего свое происхождение от библейской истории Онана, внука праотца Иакова, который «когда входил к жене брата своего, изливал семя на землю, чтобы не дать семени брату своему» (Быт. 38:9), за что и заслужил смертную кару от Господа.

В такого рода эклектическом смешении сказывается беспринципный волюнтаризм Розанова, который в процессе конструирования своих визионерских концепций вырывает из онтологически враждебных друг другу иудаизма и языческих религий нужные ему качества и, игнорируя все противоположенные в духе сущности, обобщает их в некое идейное единство.

Розанов В. В. Последние листья. 1916 г. С. 19, цитируется по: URL: http://users.kaluga.ru/kosmorama/listya.html.

245

Бердяев Н. М. О «вечно бабьем» в русской душе [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 42].

Волжский (Глинка А. С.). Мистический пантеизм В. В. Розанова / В кн.: [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 418–454].

Этот тезис о. Василия Зеньковского представляется нам по обоим пунктам спорным. И учение Фрейда и метафизика Розанова с нашей точки зрения одинаково *очеловечены* и оба они — мыслители-пансексуалисты, в смысле присущего их гендерным рассуждениям сведения эмоциональных реакций и мотивов поведения человека к сексуальной основе.

248

Титул *Саваоф* выдвигает особенно свойство всемогущества Б-га как владыки всех сил неба и земли. Название это не встречается в древнейших книгах Библии, но оно часто употребляется у пророков и в псалмах (в русском переводе — «Господь Саваоф», в оригинале — «Яхве (Иегова) Цеваот»).

249

«Развивая в бесчисленных вариантах дикий тезис — „евреи суть национально-содомская нация“» [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 333], он верил, что

нынешнее еврейство владеет тайной зарождения жизни; проникновение в эту тайну связано с некоей перверсией пола: «Я уверен, что из Египта они вынесли настоящую тайну синтеза ‘белковых веществ’ <…>. Хочется все у них вынюхать, вылизать и проглотить, чтобы ПОЗНАТЬ» [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 341], [БОНЕЦКАЯ (I)]. Подробно тема «Розанов и евреи» рассматривается ниже — в Гл. V.

[1] Имеется в виду статья: *Розанов В. В.* Памятник Императору Александру III // Рус. слово. 1909. 6 авг. Подп.: В. Варварин. Розанов необдуманно использовал там при описании крупа императорского коня как олицетворения России выражение «зад свиньи», которое подхватил Мережковский и вульгаризировал в обличительных целях в статье «Свинья-матушка» (Речь. 1909.1 нояб.).

251

Денница — в славянской мифологии утренняя звезда, падший ангел. Розанов, имея в виду последнее значение, тем самым, по утверждению Гиппиус, в скрытой форме проводил антихристианскую линию.

252

Епископ Сергий в 1943 г. стал Патриархом Русской православной церкви (РПЦ).

253

Митрополит Антоний (Храповицкий) писал *(Волынские епархиальные ведомости. 1908. № 12. С. 239–243):* «Розанов выдумывает несуществующие тексты в Библии, <…> Мережковский и Розанов вкупе проповедуют заповеди Моисея, особенно седьмую, без отрицательной частицы не, и все вместе изображают собою современных николаитов или хлыстов самого низшего разбора».

Розанов В. В. О сладчайшем Иисусе // Несовместимые контрасты жития: Литературно — эстетические работы разных лет. — М.: Искусство, 1990. С. 426. Впервые эта речь под заглавием «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» была опубликована в «Русской мысли» (1908. № 1. С. 33–42). В 1911 г. она была перепечатана в составе «Темного лика».

255

16-е религиозно — философское собрание // Новый путь. 1903. № 10. С. 385–387- Все протоколы собраний публиковались в «Новом пути» (Статья В. В. Розанова «Семя как религия» цитируется по [РОЗАНОВ-СС. Т. 6. С. 71]). Изначально она была опубликована в 1898 г., отчасти как реакция на «Крейцерову сонату». В этой статье Розанов связывает Вифлеем и Голгофу с противоречивыми взглядами христианства на секс и продолжение рода.

Книга Розанова «В темных религиозных лучах», включавшая в себя материалы, доложенные еще и на первых Собраниях, была уничтожена цензурой сразу после выхода в 1910 г. По ее материалам писатель издал «Темный Лик» (1911) и «Люди лунного света» (1912) — две работы, в которых предпринята попытка анализа метафизики христианства с точки зрения проблем пола, семьи и устройства обыденной жизни.

Розанов В. В. Перед Сахарной // Сахарна. — М.: Республика, 1998. С. 39.

На Западе РПЦ называется «ортодоксальной», например, «The Russian Orthodox Church» (англ.).

Феодор (Бухарев), архим. Православие в отношении к современности. — СПб., 1861. См. также сборник статей «О духовных потребностях жизни». — М., 1991.

Ветхий Завет, по Мережковскому, был религией Отца, этот период исчерпал себя с наступлением Нового Завета — религии Сына, Третий Завет должен был стать религией Святого духа, своеобразным синтезом «правды о земле» (язычества) и «правды о небе» (христианства). Начало эпохи Святого Духа ожидалось после нового Откровения; «правду о земле» несли «неохристиане», «по-новому» прочитавшие Евангелие, т. е. разглядевшие в нем то, что, по Мережковскому, пропустила или намеренно скрыла «историческая» Церковь. Тезис троичности, однажды (1898) предложенный Д. С. Мережковскому З. Н. Гиппиус, в дальнейшем проявлялся у него во всех теоретических построениях. Идея третьего Завета принадлежала итальянскому монаху Иоахиму Флорскому, он же Джоаккино да Фьоре (ок. 1132–1202). Мережковский не скрывал заимствования [ВОРОНЦОВА (III). С. 315].

261

В целом на Собраниях 1901–1903 гг. русской Церкви представили следующие предложения: освятить плоть и принять это как новый догмат, принять догмат о социальной роли Церкви, упростить богослужения, сократить их пышность и чины, особенно в той части, где возносились молитвы за царствующий дом, озаботиться церковным допущением развода и брака, в том числе для клириков, пересмотреть церковное предание, отделиться от государства, отменить применение насилия в отношении сектантов, самой ввести свободу совести [ВОРОНЦОВА (III). С. 315].

Нельзя не отметить, что одиозность личности Розанова в глазах участников дискуссий придавал и его социальный статус. Среди учредителей Религиозно-философских собраний и их участников — в большинстве своем людей свободных профессий, придерживавшихся либерально-демократических воззрений, он единственный являлся профессиональным журналистом, к тому же сотрудником официозно-консервативного «Новом времени».

263

Участник Собраний, художник-мирискуссник Александр Бенуа дал такую характеристику Антонину во время его службы в Петербурге: «На меня особенно сильное впечатление произвел архимандрит Антонин из Александро-Невской лавры <…> Поражал громадный рост <…> прямо-таки демоническое лицо, пронизывающие глаза и чёрная, как смоль, не очень густая борода. Но не менее меня поразило и то, что стал изрекать этот иерей с непонятной откровенностью и прямо-таки цинизмом <…>. Главной темой его беседы было общение полов и греховность этого общения, и вот Антонин не только не вдался в какое-либо превозношение аскетизма, а напротив, вовсе не отрицал неизбежность такого общения и всяких форм его», — см. *Бенуа А.* Мой друг — Сергей Дягилев. Книга воспоминаний. — М., 2022. Крупный богослов и активный общественный деятель архимандрит Антонин имел репутацию либерала-реформиста., которую вполне оправдал, возглавив после Революции т. н. «обновленческое движение» в РПЦ.

264

Как пишет в своей статье-воспоминании о Розанове «Задумчивый странник» Зинаида Гиппиус: «он, любя всякую плоть, обожал и плоть церкви, православие, самый его быт, все обряды и обычаи. Со вкусом он исполняет их, зовет в дом чудотворную икону и после молебна как-то пролезает под ней (по старому обычаю). Все делает с усердием и умилением» [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 153].

265

Доклад, прочитанный 21 ноября 1907 г., построен как полемический ответ на идеи, развитые в докладе Д. Мережковского «Гоголь и отец Матвей». Он был затем опубликован в «Русской мысли» (1908. Кн. 1. С. 33–42) и в кн. «Записки Ст. — Петербургского Религиозно-философского общества. Вып. II». — СПб., 1908. С. 19–27).

Этот тезис Розанова — типичный пример христианского филосемитизма, делающего особый акцент на неразрывной связи Старого и Нового Заветов, признающего, что в отношении к евреям, надо исходить из апостольского наказа, что они «возлюбленные Божии ради отцов. Ибо дары и призвание Божие непреложны» (Рим. 11:28–29). Так, например, святитель Феофан Затворник пишет: «Хотя теперь иудеи за свое неверие не пользуются действительными благодеяниями Божиими, но поелику они принадлежат к избранному роду, — такому, который из всех языков выбран Богом и Себе усвоен; то Бог ради сего избрания, которого удостоены они ради отцов своих великих, не вконец отвратился от них, не вконец отверг их, но продолжает Отечески воззревать на них и готов опять принять их, как только уверуют» [СВЯТ-ФЕОФ-ЗАТ].

267

В своем ответе о. Павел пишет в частности: «„Почему Вы так печальны? С Ним?“ спрашиваете Вы, Василий Васильевич. Хорошо, я расскажу Вам кое-что, но думаю, что Вы не поймете, ибо у Вас нет мужественности. <…> Теперь о Нем. В том-то и дело, что с Ним мне тихо и хорошо. Он не осуждает меня, Он утешает, он показывает, что умерев я могу воскреснуть и что есть „пиво новое“, которого и я иногда испиваю. С Ним отношения настоящие, правдивые, чистые, нежные. Люблю и люблю. Вам слащавым кажется? Ну, что ж. Я люблю именно бледное, тихое, хотя люблю и буйное, ярое, бурное» [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 21].

Архив М. Горького. Т. 10. Кн. 2. — М., 1965. С. 150.

Флоренский Павел. Иконостас: «Горним миром называется Рай, небесные обители. Мир, куда мы попадем после смерти. Дольним миром называется наш мир, в котором мы живем до смерти», цитируется по: URL: http://www.vehi.net/florensky/ikonost.html.

[РОЗАНОВ-СС Т. 3, Т. 5, Т. 26].

271

См. об этом [КАРТАШЕВ. С. 167].

Vassiliadis Petros. Eucharist and Witness: Orthodox Perspectives on the Unity and Mission of the Church. — Geneva, 1998. P. 52.

273

Обожение, или теозис (др. — греч. θέωσις от θεός «бог») — христианское учение о соединении человека с Богом, приобщении тварного человека к нетварной божественной жизни через действие божественной благодати. См. об этом: *Иеромонах Иоанн (Булыко)*. Учение об обожении у русских богословов второй половины XX века [архимандрит Софроний (Сахаров), протоиерей Иоанн Мейендорф, В. Н. Лосский, архимандрит Киприан (Керн)]: URL: https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/uchenie-ob-obozhenii-u-russkih-bogoslovov-vtoroj-poloviny-xx-veka/

[КАРТАШЕВ. С. 167].

Розанов В. В. Небесное и земное, см. в [РОЗАНОВ-СС. Т. 5. С. 159].

Розанов В. В. Новая книга о христианстве, см. в [РОЗАНОВ-СС. Т. 19. С. 17].

277

Андрогинность стала идеалом для некоторых видных религиозных мыслителей Серебряного века, в первую очередь — Владимира Соловьева и Бердяева, в их стремлении переделать человека. В их метафизике проявляется непреходящее влияние православного понимания половых различий как *наказания и результата грехопадения.* Розанов же, в отличии от этих своих современников, напротив, подчеркивает половые различия между мужчинами и женщинами и восхваляет то, как они соединяются в акте продолжения рода. См. об этом *Naiman Eric.* Sex in Public. — Princeton, 1997, *Matich Olga.* Androgyny and the Russian Silver Age// Pacific Coast Philology. 1979. V. 14. P. 42–50 и [МАТИЧ].

Розанов В. В. Небесное и земное, см. в [РОЗАНОВ-СС. Т. 5. С. 159–160].

Философские посылки Розанова основываются «не на априорном суждении, а на самом явлении жизни, на видении или наблюдении, на „любопытстве“ или „удивлении“ <…>». Розанов наблюдал «жизнь» через жизнь (человека) тело, которое было для него и «феноменом», и «трансцендентным» «ноуменом» [MONDRY (III). P. 651]. Многие рассуждения Розанова о воцерковленности почерпнуты на его исследованиях того, как молятся верующие русские. При этом религиозный опыт для него конституируется в некоторой степени из различных характеристик поведения человека при богослужении, не связанными с конкретными требованиями церковной литургии. Он пишет: «Вообще, при наличии особого угла зрения, как начинают нравиться разные „небрежности“, „недоделки“, „неряшливости“, естественно бы, в „таком великом деле“: но, ведь, оттого оно и „велико“, что оно — народно, что церковь слита со всем народным: а если она „во всем“ в нем слита, то не может не быть спорить в себе и его, между прочим, „неряшливости“…» [РОЗАНОВ-СС. Т. 20. С. 366].

См., например, *Розанов В. В.* Два съезда [РОЗАНОВ-СС. Т. 15. С. 401]. Таким образом, как традиционалист он продолжает линию отечественных мыслителей, критиковавших, как, например, Достоевский, своих оппонентов за «беспочвенность». См. в «Бесах» монолог Шатова: «Низвожу Бога до атрибута народности? <…> Напротив, народ возношу до Бога. Да, и было ли когда-нибудь иначе? Народ — это тело Божие» [ДОСТОЕВСКИЙ-ПСС. Т. 10. С. 199].

281

Розанов В. В. Об адогматизме в христианстве [РОЗАНОВ-СС. Т. 5. с. 479].

282

Розанов В. В. Таблица вопросов религиозно-философских. Следующий тезис — провокативно антихристианский: «2) Сошел Христос на землю и, обратив очи человека на смерть, которою действительно несчастным образом умирал человек, „согрешив“ и „наказанный“, сказал: „за этою смертью и даже в этой смерти скрываются новые миры, сладчайшие всего созданного мира; но чтобы стать причастным им, им — надо начать своеохотно умирать, при жизни уже возненавидит жизнь, отвергнуться от мира“ („кто не возненавидит отца, братьев, детей и самую жизнь свою — не может быть Моим учеником“ — Его слова, записанные у евангелиста…).

Человек попытался. Со смертью как фактом и „наказанием“ привзошла в него и „наказующая психология“ — как фактическая способность души отдаваться отрицанию, как „аппетит небытия“.

Едва, живя, — он пожелал не жить: как от трения этих двух мировых колес в нем, действительно чудовищных осей мира (бытие и небытие, жизнь и смерть), — фосфорически засветились в нем такие картины, образы, иллюзии, надежды, сожаления, скорби, отчаяние, жестокость с нежностью, любовь и ненавидение, что в самом деле „умер ветхий человек“ и родился „новый“, который вербально только помнит о сотворении мира и себя, вербально только и повинуется „Отцу миров“; а на самом деле следует совершенно иному — именно игре фосфористых видений, в нем субъективно открывшихся. Так художник за картиною забывает накормить себя; бывает даже, что забывает детей и родину» [РОЗАНОВ-СС. Т. 5. С. 489].

283

См., например, толкование святителя Игнатия (Брянчанинова) на Ин.: 1:14–4: «Хотя свойства плоти Богочеловека были человеческие, но вместе все они были обоженные, как принадлежащие одному Лицу, которое — Бог и человек. По этой же причине человеческие свойства Богочеловека были вместе и естественны и сверхъестественно в отношении к человеческому естеству. <…> Божество Богочеловека соединено неслитно, но вполне соединено с Его человечеством: Божество Богочеловека соединено с Его человеческим духом, с Его душой, с Его телом. Когда душа Христова разлучилась с телом Христовым посредством смерти, то Божество Христово пребыло неразлучным как с душой Его, так и с телом Его»: URL: https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-ioanna/glava-1/stih-14/.

См.: [БЕРДЯЕВ (IV). С. 268].

285

Софиоло́ия (др. — греч. Σοφία — «Премудрость, Высшая Мудрость» и др. — греч. λόγος — «учение, наука») — синкретическое религиозно-философское учение, включающее философскую теорию «положительного всеединства», понимание искусства в духе мистической «свободной теургии», преображающей мир на путях к его духовному совершенству, концепция художественного выражения «вечных идей» и мистическое узрение Софии как космического творческого принципа. Была изложена и развита русскими философами XIX–XX века: Владимиром Соловьёвым, Сергием Булгаковым, Павлом Флоренским и др. Бердяев приводит суждение о возможности более полного развития этого учения в религиозный концепт, именуемый софианством. Он характеризует его как попытку преодоления церковного позитивизма, и определяет его как одно из выражений христианского платонизма, внедрение в церковное сознание платоновского мира идей, платоновского учения о мировой душе, платоновского реализма, в противоположность номиналистическому вырождению христианства.

286

30 октября 1935 года Архиерейский Собор Русской Зарубежной Церкви осудил софиологию как ересь.

См. *Флоровский Г., протоиерей.* Пути русского богословия: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/puti-russkogo-bogoslovija/

288

Ариа́нство — одно из ранних течений в христианстве в IV–VI веках н. э., утверждавшее изначальную сотворённость Бога-Сына, позднее — не-единосущность его с Богом-Отцом. Получило название по имени основоположника учения, александрийского священника Ария, умершего в 336 году. На Первом Вселенском соборе в Никее в 325 г. и Вселенском соборе в Константинополе в 381 г. арианство было осуждено как ересь.

289

Там же [РОЗАНОВ (III). С. 422].

290

См., например, в «Апокалипсисе нашего времени»: «И Христос именно „АНТИ-творил мир“, а не „СО-творил мир“. „Борьба с Богом“ и здесь проходит» [РОЗАНОВ-СС. Т. 12. С. 325].

291

В. О. Ключевский. В «Курсе русской истории» (Лекция LV) пишет: «Внешние бедствия, постигшие Русь и Византию, уединили русскую церковь, ослабив ее духовное общение с церквами православного Востока. Это помутило в русском церковном обществе мысль о вселенской церкви, подставив под нее мысль о церкви русской, как единственной православной, заменившей собою церковь вселенскую. Тогда авторитет вселенского христианского сознания был подменен авторитетом местной национальной церковной старины. Замкнутая жизнь содействовала накоплению в русской церковной практике местных особенностей, а преувеличенная оценка местной церковной старины сообщила этим особенностям значение неприкосновенной святыни. <…> Патриарх Никон вступил в управление русской церковью с твердой решимостью восстановить полное согласие ее с церковью греческой, уничтожив все обрядовые особенности, которыми первая отличалась от последней. <…> На церковном соборе 1655 г. он объявил, что хотя он русский и сын русского, но его вера и убеждения — греческие. <…> Никон бросил вызов всему прошлому русской церкви, как и окружающей русской действительности, <ибо был уверен, что> перед носителем вечной и вселенской идеи должно исчезать все временное и местное. <…> Наконец, русские и восточные иерархи на соборе 1666/67 г. предав анафеме двуперстие и другие обряды, признанные Стоглавым собором 1551 г., торжественно объявили, что „отцы этого собора мудрствовали невежеством своим безрассудно“. Таким образом, русская иерархия XVII в. предала полному осуждению русскую церковную старину», — цитируется по: URL: http://www.spsl.nsc.ru/history/kluch/kluch55.htm

Бердяев Н. М. Существует ли в православии свобода мысли и совести // Путь. 1939. № 59. С. 46–54.

Этот термин применяется не только к отдельным лицам, но и к сообществам, обрекающим себя на безбрачие и отречение от всех благ мира, подчиняющимся обычно определённому уставу и имеющим своей целью служение идеалам, достижимым лишь путём самоотречения и удаления от мира.

294

Розанов пишет об Отто Вейнингере в других сочинениях, например в «Опавших листьях»: «На каждой странице Вейнингера слышится крик: *„Я люблю мужчин“*. — „Ну что же: *ты содомит“*. <…> гениально, по крайней мере где *касается обзора природы*. Женским глазом он уловил тысячи дотоле незаметных подробностей; даже заметил, что „кормление ребенка возбуждает женщину“» (1:181). О влиянии «Пола и характера» Отто Вейнингера в России см.: [БЕРШТЕЙН (I)].

295

Представление о десяти людях (мужчинах) как о неком кворуме (מִנְיָן *минья́н*— «счёт»), при котором сакральное пространство дееспособно, займет позднее важное место в иудейской литургической практике.

Herzer Manfred. Magnus Hirschfeld: Leben und Werk eines jüdischen, schwulen und sozialistischen Sexologen. 2. Auflage. — Hamburg, 2001.

297

Гомофилия — это тенденция индивидов ассоциироваться и образовывать связи с другими подобными. Термин был предложен немецким астрологом, писателем и психоаналитиком Карлом-Гюнтером Хеймсотом (Heimsoth; 1899–1934) в 1924 г. и в его докторской диссертации «Гетеро- и гомофилы» (нем. «Heteround Homophilie»).

298

Письма В. В. Розанова и о. П. Флоренского друг к другу опубликованы в [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 194–412]. Ниже все цитаты из писем приводятся по этому изданию с указанием **только страниц.**

299

В 1904 г. Флоренский по благословению епископа Антония (Флоренсова) поступил в московскую духовную академию. Епископ Антоний был поклонником и знатоком греческой античной культуры, обладал знанием основ философии, психологии, истории, искусства, литературы, математики. С 1898 г. жил на покое в московском Донском монастыре, где его часто посещали С. М. Соловьёв, А. А. Блок, А. Белый и др. видные представители интеллектуальной элиты Серебряного века. С 1904 года и до своей смерти он был духовным отцом Павла Флоренского.

300

Ungrund — Праоснова (нем.), основополагающее понятие в философии христианского мистика, родоначальника западной софиологии Якоба Беме *(Bohme;* 1575–1624). «Таинственное учение Беме об Ungrand'е, о бездне, безосновной, темной и иррациональной, предшествующей бытию, есть попытка ответить на основной вопрос всех вопросов, вопрос о возникновении мира и возникновении зла. <…> Ия склонен истолковывать Ungrund, как изначальную, не детерминированную даже Богом меоническую свободу. <…> Он дерзновенно хотел познать происхождение и смысл зла. В этом он был гностиком. Он видел темное начало в самых первоистоках бытия, глубже самого бытия. Он принужден допустить темное начало в самом Божестве, и положительный смысл самого существования зла, которое его так мучило», цитируется по: *Бердяев Н.* Из этюдов о Я. Беме. Этюд II // Путь. 1930. № 20. С. 49.

301

Речь идет о религиозном трактате П. А. Флоренского «Столп и утверждение Истины (Письма к Другу)», который был написан в годы его студенчества в Московской духовной академии (1904–1908) и опубликован в сборнике «Вопросы религии» (Вып. 2. М., 1908). Вторая редакция этого сочинения была издана в виде книги «О Духовной Истине. Опыт православной теодицеи» (Вып. 1–2. М., 1913), третья — под названием «О духовной Истине», была защищена как магистерская диссертация, в нее не вошли главы «София», «Дружба», «Ревность» и все разъяснительные разделы. Четвертая редакция книги вышла под заглавием «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи» (М., 1914).

Kantor — имеется в виду выдающийся немецкий математик еврейского происхождения, уроженец Ст. — Петербурга Георг Кантор.

303

Урнинг (urninge, нем.) или ураниец (от др. — греч. Αφροδίτη Ουρανία, «Афродита Урания») — исторический термин для обозначения гомосексуальных мужчин.

По мнению Бердяева в философии Шестова: «Царству необходимости, царству разума противостоит Бог. Бог ничем не связан, ничему не подчинен, для Бога все возможно. Тут Л. Шестов ставит проблему, которая беспокоила еще схоластическую средневековую философию. Подчинен ли Бог разуму, истине и добру, или истина и добро есть лишь то, что полагает Бог? Первая точка зрения идет от Платона, на ней стоял св. Фома Аквинат. Вторую точку зрения защищал Дунс Скот. Первая точка зрения связана с интеллектуализмом, вторая с волюнтаризмом. У Л. Шестова есть родство с Дунс Скотом, но он ставит проблему гораздо радикальнее. Если есть Бог, то раскрыты все возможности, то истины разума перестают быть неотвратимы и ужасы жизни победимы» [БЕРДЯЕВ (VII). С. 45.

В кругу символистов Флоренский, как явствует из его письма Розанову от 24–26 мая 1913 г. [126–127], имел репутацию «черносотенца», в Синоде же, благодаря тому, что он свои крамольные статьи публиковал анонимно, его терпели, хотя и подозревали в еретичестве. Об этом в частности свидетельствует высказывание Розанова, который в письме Флоренскому от 2 июля 1913 г. пишет, что их общий хороший знакомый, богослов и Чиновник особых поручений при Обер-Прокуроре Синода Валентин Тернавцев «почему-то не любит Вас, не чтит в Вас православного и отрицает, чтобы Вы были православны» [315].

306

См.: Флоренский П. А. Автореферат (1925/26) // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 113–116. После ареста, уже в марте 1933 г., Флоренский объяснял следователям: «Я, Флоренский Павел Александрович, профессор, специалист по электротехническому материаловедению, по складу своих политических воззрений романтик Средневековья примерно XIV века», цитируется по: Шенталинский В. Удел величия// Огонек. 1990. № 45. С. 26.

307

Флоренский — об этом см. ниже — был, горячим сторонником «имяславия», объявленного святейшим синодом в 1913 г. еретическим учением в православии.

308

В России слово магия не встречалось до XVIII в., вместо него использовались термины колдовство и т. п., то есть все то, что категорически осуждалось и даже преследовалось православной церковью. См. Райан В. Ф. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России / Ответственный редактор тома А. Чернецов. — М., 2006.

309

«Мужественными будем, дорогой Василий Васильевич, и скажем искренно и прямо: „Да, <…> мы опоздали на 25 веков; нам нет места в современности и мы не годны для современной жизни“» [С. 149].

Бердяев писал о Флоренском: «Он равнодушен к теме о свободе и потому равнодушен к моральной теме. Он погружен в магическую атмосферу. Характерно, что в книге, которая представляет целую богословскую систему, хотя и не в систематической форме, почти совсем нет Христа. П. Флоренский старается скрыть, что он живет под космическим прельщением и что человек у него подавлен» [П. А. Фл.-petcon. С. 392].

Этот вывод представляется спорным. Флоренский, выступая как оппонент, все время, так или иначе, своей богословской аргументацией направлял на путь истинный христоборца Розанова. Ему, действительно, удалось несколько смягчить антихристианскую риторику Розанова, но, как свидетельствует предсмертный розановский труд «Апокалипсис нашего времени» и собственные высказывания о. Павла на сей счет, в целом он не сильно на этой стезе преуспел. Розанов слишком верил в свой пророческий и провидческий дар, чтобы какой-то, даже равный ему по интеллекту и даровитости мыслитель, мог его полностью переубедить.

312

См. письмо П. Флоренского от 21.XII.1908 г.: «Не Вы ли чуть не прямо призывали к кровосмешению и даже к скотоложеству? Поверьте; что я говорю вовсе не для осуждения. Я только спрашиваю; какое основание и какое право имеете Вы хулить содомизм <…>. Вы говорите тоном тяжкого осуждения: „христианство — содомично“. А должны были бы радоваться: „вот, мол, новый тип (помимо, напр., скотоложества) полового общения, новая разновидность мистики плоти“» [С. 12–13].

313

Николай Бердяев в статье «О вечно бабьем в русской душе» (1914) писал: «Он, в сущности, всегда любил православие без Христа и всегда оставался верен такому языческому православию, которое ведь много милее и ближе, чем суровый и трагический дух Христов. Нет ни единого звука, который свидетельствовал бы, что Розанов принял Христа и в Нем стал искать спасение. <…> Розанов сейчас держится за христианство, за православную Церковь по посторонним, не религиозным соображениям и интересам, по мотивам национальным, житейско-бытовым, публицистическим. Нельзя быть до того русским и не иметь связи с православием! Православие так же нужно Розанову для русского стиля, как самовар и блины» [БЕРДЯЕВ (VI)].

314

Флоренский в письме художнику Михаилу Нестерову от 1 июня 1922 г. о последних днях Розанова сообщает: «Мне он продиктовал нечто в египетском духе на тему о переходе в вечность и об обожествлении усопшего: *„Я* — Озирис и т. д.“ <..> Твердил много раз, что он ни от чего не отрекается, что размножение есть величайшая тайна жизни; но принял, как-то, и Христа. <..> Перед смертью В. В<асильеви>ч продиктовал своим бывшим друзьям и в особенности тем, кого считал обиженным собою, очень теплые прощальные письма. Мирился с евреями <sic!>» [ПАЛНЕВСКИЙ].

315

См, например, его высказывания в письме Розанову от 10 августа 1909 г.: «Преднамеренно пишу Вам это письмо с циничностью, с откровенностью до циничности: этим я хочу показать Вам, что я и мысли не допускаю не только о печатании, но и о каких-нибудь сообщениях другим со стороны Вас. Если думаешь, что хотя бы после смерти тебя выставят на позорище, то лучше совсем ничего не говорить, потому что скажешь лживо, а я этого боюсь более всего. <…> И мне думается, что когда что-нибудь из душевных движений делается достоянием многих, то это позорно» [С. 31 и 32].

316

См., например В. Розанов — П. Флоренскому, 2 июля 1913 г.: «Думаете ли Вы иногда о нашей дружбе. Недавно ночью я очень долго думал. Мою жизнь и душу она и украсила, и утешила. Тут что-то „Бог дал мне на старость“» [С. 315].

317

Вероятно, Флоренский делился с Розановым своим замыслом книги «Смысл идеализма» (Сергиев Посад, 1915).

318

Николай Александрович Заозерский (1851–1919), русский правовед, специалист по церковному праву. Отношения церкви и государства он рассматривал как союзнические и полагал правильным чётко разделить сфер компетенции. Он осуждал вмешательство государства в кадровую политику церкви, поскольку она является автономной внеполитической и вненациональной общностью. Наиболее совершенной ему представлялась соборно-патриаршая церковно-государственная система, основанная на сочетании принципа соборности и патриаршего возглавления. Заозерский был убеждён в необходимости привлечения мирян к делам церковного администрирования и суда и проявил себя как активный сторонник скорейшего созыва Поместного Собора с целью определения канонических принципов церковного устройства, водворения в церковном управлении «определенности и принципиально правовой устойчивости». По его мнению, идея соборности состоит не в преобладании большинства, а в полном внутреннем единении — не только всех епископов, но вообще всех членов Церкви

319

Вот, например, один пассаж из письма Флоренского Розанову от 20 мая — 4 июня 1913 г.: «Порою вечерами я бродил по холмам и лугам. Набегающая прохлада вечера омывала душу от всякого волнения и нечистоты. Вспоминалось о том, первозданном ветерке вечернем, в котором и которым говорил прародителям Создатель их, и это воспоминание пробегало по спине прохладным восторгом. Полузабытое и всегда незабвенное, золотое время Эдема, как отлетевший сладкий сон, вилось около сердца, задевало крылом и снова улетало, недоступное. Грусть о былом, былом в веках и где-то вечно-живом, живущем и доныне; и благодатная грусть сливалась с влажным сиянием Звезды Вечерней, такой бесконечно далекой, светящей из бездн, и такой близкой, заходящей в сердце. Где-нибудь вдали мерцала пастушья теплина, и милой была она, и милыми были все сидевшие около нее. И как ранее, в Звезде Утренней, так и тут, в Звезде Вечерней, я любил, кого-то» [С. 125].

320

Александр Федорович Лосев, прилежный ученик о. Павла Флоренского, писал: «Розанов — мистик в мещанстве, имея в виду точное социологическое значение этого последнего слова. Он обоготворяет все мещанские „устои“ — щи, папиросы, уборные, постельные увеселения и „семейный уют“» [ЛОСЕВ. С. 463].

321

«Лев Бакст — величайший театральный художник, прекрасный рисовальщик, тонкий живописец, непревзойденный мастер линии. Эта линия — изогнутая, напряженная, эмоциональная и вместе с тем удивительно гармоничная — стала своеобразной визитной карточкой не только творчества художника, но и в целом стиля модерн, который просто нельзя себе представить без Бакста» [ТЕРКЕЛЬ].

322

Речь идет о Любови Павловне Гриценко-Бакст (1870–1925), дочери одного из основателей Третьяковской галереи знаменитом коллекционере русского искусства Павле Михайловиче Третьякове (1832–1898). Она была женой Бакста с 1903 по 1907 г. Развод состоялся по ее инициативе и судя по свидетельству современников Бакст был этим весьма удручен. Подробно о Баксте см.: Медведкова Ольга Лев Бакст, портрет художника в образе еврея. Опыт интеллектуальной биографии. — М., 2019

323

Бакст Андрей Львович (1907–1972), французский художник театра и кино, сын Льва Бакста от брака с Л. П. Гриценко.

324

Мф. 19. з, 6–12: «И приступили к Нему фарисеи и, искушая Его, говорили Ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею? Он сказал им в ответ: <…> что Бог сочетал, того человек да не разлучает. Они говорят Ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею? Он говорит им: Моисей по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так; но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует. Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться. Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано, ибо есть скопцы, которые из чрева матернего родились так; и есть скопцы, которые оскоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит».

325

Александр Иванович Дубровин (1856–1921), российский общественный деятель и политик крайне правой ориентации, один из создателей и лидеров Союза русского народа. 1 ноября 1920 года Особый отдел ВЧК вынес заключение, что «обвинение гр. Дубровина Александра Ивановича в организации до революции убийств, погромов, инсинуаций, подлогов, стремящихся всей своей деятельностью задушить освобождение России» доказано и на этом основании предложил Коллегии ВЧК «б. председателя Союза Русского Народа А. И. Дубровина — расстрелять». Что и было исполнено.

Это, скорее, пример самовидения Розанова, но никак не гендерная особенность маскулинства.

Волков С. А. Воспоминания о П. А. Флоренском // Символ. 1993. № 29. С. 145.

Спасовский М. В. В. Розанов в последние годы своей жизни. — Берлин, 1926. С. 18.

Сам Флоренский резко негативно отзывался о личности Великого Леонардо (sic!).

330

В 1911 году Флоренский принял священнический сан и защитил магистерскую диссертацию «О духовной истине». Был назначен экстра-ординарным профессором Московской духовной академии по кафедре истории философии. Одновременно до 1917 года являлся редактором академического журнала «Богословский вестник».

331

В 1921–1927 гг. Флоренский являлся профессором Высших художественно-технических мастерских (ВХУТЕМАС) в Москве.

25 ноября 1937 г. особой тройкой НКВД Ленинградской области он был приговорён к высшей мере наказания и расстрелян.

Флоренский ПА. Анализ пространственности <и времени> в художественно-изобразительных произведениях. — М., 2000; Иконостас и Храмовое действо как синтез искусств. [ФЛОРЕНСКИЙ (III). Т. 2. С. 79–421 и 46–98].

334

Сергий Булгаков вспоминал: «Я знал в нем математика и физика, богослова и филолога, философа, историка религий, поэта, знатока и ценителя искусства и глубокого мистика», — см. Вестник РХД. № 101–102. С. 128.

335

Филйя (др. — греч. φιλία) — древнегреческое слово «филия», часто переводимое как «дружба» или «любовь», не имеет точного соответствия в других языках. Оно обозначает не только «дружбу», но и «дружественность», «расположение», «притяжение», «влечение», «любовь». Одно из центральных понятий натурфилософии Эмпедокла. «Мужчины лишь постольку теплы, поскольку они „S“» (письмо Флоренского от 15 января 1911 г. [С. 56]): здесь не случайное замечание, поскольку вопрос для Флоренского и Розанова стоял как раз о преодолении мирового холода, путь к чему они видели в фаллизации — содомизации сознания и жизни.

Бердяев Н. О новом религиозном сознании /В кн.: *Бердяев Н.* О русских классиках. — М., 1993. С. 227.

Гиппиус З. Н. Живые лица. — Л., 1991. С. 146

Для некоторых современных почитателей о. Павла Флоренского он, однако же, является «самым светоносным представителем русской духовной жизни», — см., например, Gut T. Brief an die Nachgeborenen. Zu Pavel Florenskijs Erinnerungen «Meinen Kindern»// Neue Züricher Zeitung, 30.7.1993. P. 19.

339

В письме Розанову от 29.10.1915 г. Флоренский пишет, что разделяет с Розановым «органическую нелюбовь ко всему, что бескоренно, что корни подъедает, что хочет расти не на корне, а „само по себе“» [С. 280]..

В Армянской апостольской Церкви до сих пор практикуется благотворительное жертво-приношение животных (матах) в дни больших праздников. Исходя из этого, мы, пользуясь методом «концептуального фантазирования», который повсеместно применялся Флоренским и Розановым в их метафизических построениях, можем предположить, о наличии монофизитского «следа» в страстной тяге Флоренского мистике крови и «кровавой жертве».

341

Хеттеи (Быт. 15:20, Быт.23:з и др.) — народ ханаанский, от родоначальника Хета, сына Ханаанова. Во времена Авраама они обитали в гористых местах на юг от Хеврона и Вирсавии (Быт. 23:3, Быт. 26:23, 33, 34). Они были в благоприятных отношениях к Аврааму, и Авраам купил у них участок земли для погребения Сарры (Быт. 23:3, 20). Совершенно против воли Божией Исав взял двух жен себе из хананеянок, к огорчению своих родителей (Быт. 26:34,35, Быт. 27:46). Около времен Моисея хеттеи обитали подле Аморреев в нагорных странах (Чис. 13:30) и были весьма многочисленны и сильны (Втор. 7:1). При завоевании земли Обетованной участь их была одинакова с другими ханаанскими племенами, но Иисус Навин не мог совершенно истребить их (Нав. 1:4, Суд. 1:26, Суд. 3:5), и они оставались жить среди Израильтян и в последующие времена, и были искушением для Израиля (Суд. 3:1,7). Во времена Давида хеттеи находились в числе воинов его (1 Цар. 26:6, 2 Цар. 11). В царствование Соломона они были данниками его (3 Цар. 9:20, 21). Но языческие нравы их всегда оставались заразою для Иудеев. Сам Соломон, среди множества жен своих, имел и хеттеянок (3 Цар. 11:1). В последующее время нравы Иудеев от близости и смешения с хеттеями и другими ханаанскими племенами так изменились к худшему, что, по слову пророка, они как бы и самый род свой вели не от Авраама, а от аморреев и хеттеев (Иез. 16:3, 45), цитируется по: URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/biblerus/67649/Хеттеи

Флоренский, страшась, видимо, найти в себе семитские корни, умалчивает о, несомненно, ему — полиглоту, известной этимологии древнееврейского слова софер, или сойфер (др. — евр. пою), означающего «переписчик свитков» — т. е. религиозную специальность в иудаизме: написание свитков Торы, пергаментов для тфилин и мезуз, свитков Эстер и других книг Танаха.

Это, несомненно, эвфемизм, заменяющий определение «семитский». Примечательно, что финикийцы, сновавшие Карфаген, принадлежат к народам семитской языковой группы. Современные генетические исследования позволяют утверждать, что в колонизации Карфагена вместе с финикийцами участвовали также и евреи, — см. Campbell Christopher L. a. o. North African Jewish and non-Jewish populations form distinctive, orthogonal clusters//PNAS. 2012. 109 (34):URL: https://www.pnas.org/doi/full/10.1073/pnas.1204840109

Смакуемые Розановым «подробности» не имеют ничего общего с иудейской ритуальной практикой и представляют собой плод его больного воображения. Об этом из его современников писал в частности критик Аким Волынский в статье «Фетишизм мелочей» [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 240–251].

Судя по воспоминаниям Флоренского его отец крайне неприязненно относился к евреям: «Он не был горячим поклонником государственности и многое в правительственном курсе считал ошибкой, бывшей ему особенно яркой на Кавказе; но в потрясении государственного строя он предвидел попранными справедливость, здравый смысл, порядок жизни и все общественное строительство и, несмотря на свою исключительную терпимость, в часы особой мрачности, с болью и как бы сам опасаясь своих слов, приводивших к нулю его предыдущие рассуждения о том, что надо же всем дать дышать, мрачно добавлял самому себе: „Равноправие, равноправие… а все-таки нас (т. е. Россию) съедят господа евреи. Это — народец, с которым придется еще повозиться. Но никакого выхода я не предвижу…“ И еще более мрачно замолкал» [ФЛОРЕНСКИЙ (II)].

Известно, что Розанова тянуло к личному общению с евреями. Об этом не раз вспоминали современники; так, например, А. Ремизов писал в 1905 году: «Проще всего привести к Розанову еврея. Спросишь по телефону, назовешь — никогда не откажет, какое-то особенное пристрастие и любопытство к евреям» («Кукха») [РЕМИЗОВ], цитируется по: URL: http://az.lib.rU/r/rozanow_w_w/text_1918_perepiska_s_gershenzonom.shtml

347

Здесь речь идет о статьях Розанова. Касающихся практики ритуального употребления евреями человеческой крови, которые Розанов и анонимно (sic!) Флоренский публиковали во время слушаний по «делу Бейлиса». И русской и еврейской интеллектуальной общественностью эти публикации были расценены как черносотенная политическая провокация. Розанов стал персоной «нерукопожатной» и бывшие друзья, в первую очередь — евреи, перестали с ним общаться. Подробнее об этом см. в Гл. VI.

348

Возрожденческий мыслитель Пика делла Мирандолла (1463–1494), считается «отцом» т. н. «христианской Каббалы», см. Бурмистров Константин. Христианская каббала и проблема восприятия еврейской мистики XV–XIX вв. /В сб.: Judaica Rossica. Вып. 2. — М., 1998

349

На пике своего иудействующего христоборчества Розанов, тогда декларативный филосемит, писал Флоренскому: *«Я* не верю в Его <И. Х.> *доброту*. Поверь я в Его кротость и доброту — и я был бы Его. Но этого нет и не будет. Это невозможно. Я имею документ, Матф. 19. Знаете ли Вы, что и Он Израиля возненавидел, и Иерусалим разрушил за *добрую семью,* которую почему-то Он ненавидит („Разделю родителей с детьми“, „посею ссору“). Он знал, что дураки-римляне (детоубийцы) Ему попадутся, эллины — попадутся, а *евреи — никогда.* И Он евреев — уничтожил, устроил против них „погромную историю“. Это не евреи Его на крест возвели (что Ему Богу — не больно), а Он их поволок по улицам старого Данцига, Лейпцига, Белостока, *их людей, — которым больно!!»* (20 ноября 1908 г. [С. 195–196]).

Здесь явно звучит отвращение латентного гомосексуалиста к женскому началу — *М. У.*

Здесь в аллюзивной форме имеет место злобно-осудительный выпад против талмудистской практики «защиты обвиняемого», способствовавшей образованию у гонимых веками евреев института защитников их интересов. В Новейшее время из еврейской среды вышло немало выдающихся адвокатов. В частности, на «процессе Бейлиса» в группу знаменитых российских адвокатов, представлявших интересы защиты Бейлиса, входил Оскар Грузенберг, российский юрист и общественный деятель, среди современников известный под прозвищем «Еврейский защитник». Именно его личность вызывала особую враждебность к «адвокатам» со стороны Розанова и Флоренского.

Парадоксальным образом Флоренский в своем злобно-антисемитском пассаже цитирует стихотворение страстного филосемита Владимира Соловьева, на смертном одре молившегося «за евреев». Последние четыре строки этого стихотворения звучат следующим образом:

Всё, что на волю высшую согласно,
Своею волей чуждую творит,
И под личиной вещества бесстрастной
Везде огонь божественный горит.

Имеется ввиду Оскар Осипович Грузенберг.

Это представление, равно как и терминология Флоренского, позже присутствовало в законодательстве Третьего рейха.

355

В книге Гитлера «Моя борьба» фигурирует «черноволосый еврейский юноша», который «бесчестит своей кровью <…> ничего не подозревающую девушку», чтобы тем самым «испортить расовые основы народа, которому надлежит находиться под [еврейским] игом» (*Hitler A.* Mein Kampf. — München, 1936. S. 357). Гитлер говорит о том, что еврей «всегда принципиально удерживает в чистоте» свою «мужскую линию»: «Он отравляет кровь других, но свою собственную оберегает» (S. 346).

356

В своем «Катехизисе антисемита» (1887) Теодор Фрич провозглашает первую из своих «десяти немецких заповедей»: «Ты должен сохранять чистой Твою кровь. Считай преступлением порчу благородного арийского рода Твоего народа еврейским родом. Ибо знай, что еврейская кровь несокрушима и формирует на еврейский манер тело и душу людей вплоть до самых поздних поколений» (цит. по: *Von Braun Christina.* Blut und Blutschande. Zur Bedeutung des Blutes in der antisemitischen Denkwelt. // Antisemitismus. Vorurteile und Mythen. — München-Zurich, 1995. S. 89. На протяжении всей своей жизни Флоренский испытывал генеалогический (или «генобиографический», как он однажды выразился) интерес к собственным предкам, а также к предкам брачных партнеров своих детей, — интерес, который не в последнюю очередь мог быть вызван беспокойством о «чистокровности» происхождения.

Флоренский не только владел этой, пожалуй, самой роковой антиеврейской фальшивкой, он был также хорошо знаком лично с ее издателями, а также с религиозным писателем, апокалиптиком и самым знаменитым распространителем «Протоколов» Сергеем Нилусом. В сохранившейся части библиотеки Флоренского в Сергиевом Посаде находится один экземпляр исключительно редкой книги Нилуса «Великое в малом и антихрист, как близкая политическая возможность» (Царское Село, 1905), содержащей «Протоколы». В архиве Флоренского, кроме того, имеются записи с пророчествами Серафима Саровского, которые Нилус якобы открыл и передал Флоренскому. Среди них находился также один апокалипсически-антиеврейский текст, который был впервые опубликован в 1990 г. под названием «Антихрист и Россия» (Московский литератор, 21.9.1990. С. 7–8). Для богослова Русской православной Церкви и специалиста по сектам Андрея Кураева уже одна принадлежность этого текста к архиву Флоренского есть доказательство того, что он «происходит из мира оккультистов и фальсификаторов» *(Кураев А.* Оккультизм в Православии. — М., 1998. С. 202).

358

Имеется в виду книга С. М. *Степняка-Кравчинского «Подпольная Россия»* (1882).

359

Геся Мееровна Гельфман (1855–1882), российская революционерка, агент Исполнительного комитета «Народной воли». За участие в теракте, во время которого был убит Александр Второй, была приговорена к смертной казни, замененной под давлением мировой общественности на вечную каторгу. Умерла в тюрьме.

360

В. В. Розанов — А. А. Измайлову от 07.08.1918 г. (Сергиев Посад), цитируется по [АЛЕКСАНДРОВА А. С.].

Можно полагать, что как рафинированный эллинист-интеллектуал Флоренский вполне солидаризировался с позицией архимандрита Порфирия Успенского (1804–1885), которого Розанов цитирует в начале своего трактата «Юдаизм» (1903): «Не люблю я евреев или, точнее сказать, всякий раз, как увижу их, чувствую в себе столкновение противоположных помыслов и ощущений: то презираю этих всесветных торгашей за их корысть, обманы, нахальство, вероломство, то смотрю на них оком Филона, как на народ, посредством которого распространилось познание единого, истинного Бога. Их изумительное терпение, примерное единодушие, упорное верование в величественный призрак, неослабная привязанность к отечественным преданиям, вековая, почти одинаковая, численность… невольно внушают благоговейное внимание к этим живым развалинам… Они, как неприятные кометы, блуждают по всей земле; но придет время, когда переиспытанные страдания и несбывшиеся надежды обратят и привлекут их к истине».

Например: «Жид мягок, вонюч и на все садится. По всему расплывается, всегда распространяется; Еврею тепло, русскому холодно. Нет евреев. Есть еврей. У которого 10 000 000 рук. 10 000 000 голов. 10 000 000 ног. В настоящее время для России нет двух опасностей. Есть одна опасность. Евреи» («После Сахарны»).

363

См., например, заявление Розанова на сей счет в его письме к М. О. Гершензону от 1909 г.: «Антисемитизмом я, батюшка, не страдаю».

Флоренский здесь цитирует Д. С. Мережковского, который использовал этот образ в статье «Розанов» (1913) [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 408–417], — см. Введение. Существует еще, как завершающее продолжение этой сентенции, высказывание: «А зачем его вытаскивать?!», — смысл которого заключается в постулировании тезиса об органически нераздельном единстве Розанова с духовным и общественно-политическим климатом эпохи Серебряного века.

365

Цитрон Марк Львович (188з? — 1953), доктор медицины, издатель. Издавал учебники, был редактором издательства «Сотрудник» и «Пироговское товарищество», вместе с И. Д. Сытиным издавал «Детскую энциклопедию». В мировую войну служил врачом Красного Креста на Юго-Западном фронте. Эмигрировал во Францию. Жил в Вильдье-сюр-Эндр. Бесплатно лечил местных жителей, выписывал из США медицинские средства. В 1938 г. выступил в Париже на собрании Религиозно-философской академии с докладом «Философский темперамент Л. И. Шестова».

За границей Гржебин пытался наладить работу собственного издательства, печатая книги на русском языке для импорта в РСФСР. Вложил в дело все личные накопления, был разорён из-за разрыва контракта Торговым представительством РСФСР, которое отказалось выкупать уже готовые тиражи. Скончался в Париже в 1929 г. от разрыва сердца.

367

Платон мне друг, но истина дороже *(лат.)*.

368

В Новом Завете рассказывается об Иосифе Аримафейском, который из страха перед иудеями («страха ради иудейска») скрывал, что он ученик Иисуса. Русский перевод Ио. 19:38: «После сего Иосиф из Аримафеи, ученик Иисуса, но тайный — из страха от Иудеев, просил Пилата, чтобы снять тело Иисуса; и Пилат позволил, Он пошел и снял тело Иисуса».

369

О «розановском слое» в творчестве Анны Ахматовой см. [МЕДВЕД. (П)].

Так, например, на протяжении всей своей литературной работы Розанов выказывает глубокое недоверие к инородным этническим группам, которые, по его мнению, могут нарушить единство России. В первую очередь он был обеспокоен еврейским влиянием на русскую литературу (включая журналистику) и, как и многие его современники, часто связывал, еще до убийства Столыпина, евреев с революционерами, что во всех случаях его глубоко возмущало. См., например, очерк «Молчащие силы» (1906), в кн. «Русская государственность и общество» [РОЗАНОВ-СС. Т. 15. С. 99–101].

По утверждению свидетелей времени «Дневник Писателя» являлся настольной книгой Розанова. Более того, беллетристика В. В. Розанова, этот по сути своей мега-текст в форме исповедального дневника, представляет собой тот же самый «синтез литературы и журналистики на фельетонной основе» [ЗАХАРОВ. С. 17–26], что заявлен был в «Дневнике Писателя» Федором Достоевским.

372

Нахман — персонаж рассказа С. Юшкевича «Евреи», который рецензирует в своей статье «Литературные новинки» (1904) Розанов.

373

Василий Алексеевич Селивачев (1887–1919), российский историк словесности, феноменолог, философ и культуролог является автором ряда статей, содержащих оригинальные научные констатации, порой опережавшие своё время. В 1916–1917 гг. печатался в «Русской мысли», «Вопросах философии и психологии», «Русском библиофиле». Состоял в дружеской переписке с М. О. Гершензоном. Незадолго до смерти посвятил статью «Значение силлогизма» (1919) своему ученику, будущей российской знаменитости М. Н. Бахтину.

374

Библейское высказывание *«неужели и Саул во пророках?»* (1 Ц. ю, 12) несет в себе негативную коннотацию, поскольку характеризует поведение человека, юродствующего в пророческом экстазе.

Ссылки на главы Талмуда в русском переводе петербургский востоковед Нехемии Переферковича (1871–1940), который начал в одиночку реализацию совершенно запредельного проекта перевода и Иерусалимского, и Вавилонского Талмудов (с источниками!) на русский язык. Несмотря на то, что ему не удалось осуществить проект полностью, объем сделанного им за одно десятилетие впечатляет. Его перевод Мишны, Тосефты и Галахических Мидрашей *(Переферкович Н. А.* Талмуд, Мишна и Тосефта. — СПб., 1902–1906) до сих пор остается единственным относительно цельным корпусом текстов Вавилонского Талмуда (и его источников) на русском языке, несмотря на ряд отдельных изданий других авторов, российских и израильских. При этом полная Тосефта в первый и единственный раз была опубликована на русском языке именно им. О современном переиздании этого фундаментального труда см. на сайте Богословского клуба Esxatos (Эсхатос): URL: https://esxatos.com/talmud-perevod-pereferkovicha-tom-2-7-dopolnitelnyy. Находясь в плену своих визионерских фантазий, Розанов безосновательно критически высказывался о Н. Перефековиче и его переводе.

«Бдолах есть ли ανθραξ *анфракс, карбункул,* как думали семьдесят толковников, или *bdellium,* род благовонной смолы, как полагал древний латинский переводчик», или же «уголь — так как он светоносный и горючий, ибо Господь дарует знание и искореняет порок», — см. «Толкование на Быт. 2:12»: URL: http://bible.Optina.n1/Old: gen:02:12

377

Цитируется по: [ЗР]: URL: http://prishvin.lit-info.ru/prishvin/dnevni-ki/dnevniki-otdelno/i928.htm

Имеется в виду Кишиневский погром 1903 г.

По мнению Розанова: «Евангелие не только не имеет ничего общего с Библией, но представляет до такой степени разрушение всей Библии, ее духа, ее вдохновения, ее „пророчеств“, ее ВСЕГО СМЫСЛА: что тут совершенно нечего выбирать, нечего избирать, нечего дополнять и „амплифицировать“, вообще — „приспособлять одно к другому“ (смысл всего „богословия“, всего „богословствования“), а нужно просто или „выкинуть всего Моисея“, всего Авраама, всей Халдеи: и — не просто — „выкинуть“, а бить палками Моисея, бить всех пророков, этого „Ишуа“ (Исайя), Иеремии, Экклезиаста. Бить, оплевать, да „оплевать именно в рожу“, и намеренно „попасть в самый глазок“» («В мире неясного и неразрешенного»).

380

На наш взгляд, напротив, — это совершенно нормально. Родители ругают свое дитя, даже наказать могут, но посторонним это делать ни в коем случае нельзя. Да и вообще народная мудрость остерегает «выносить сор из избы». Существует и крылатое латинское выражение, смысл которого в том, что если нечто разрешено человеку или группе людей, то оно не разрешено всем остальным: «Quod licet lovi, non licet bovi».

По этому поводу Адам Юре пишет, что: «Безусловно, в выражении розановского ожесточения по отношению к евреям с начала 1910-х годов наблюдается усиление критической тональности и всякого рода обвинений, но это происходит в первую очередь из-за его неспособности ответить на вопросы, которые он сам ставит, говоря об иудаизме как о религии. Но и в ранних работах Розанова можно найти много критических высказываний о евреях, а также выражение яростной ненависти к евреям как к расе и боязни их политического влияния. По иронии судьбы, сила еврейской семьи и репродуктивные качества евреев — черты, которыми так восхищается Розанов и которые русские, по его мнению, должны были перенять, чтобы выжить, — также являются характеристиками, которые подпитывают его опасения по поводу инородческой угрозы для России» [ЮРЕ. Гл. 3].

382

«Субботники» — или «иудействующие» — исповедовавшая иудаизм секта, празднующая субботу. Она была распространена в России в XVII–XVIII вв. и сохранилась до наших дней. «Субботники» отрицали христианство, считали священной книгой Ветхий Завет, совершали обрезание, праздновали субботу, а не воскресенье. После распада СССР большинство субботников эмигрировало в Израиль. См. также *Львов А. Л.* Соха и Пятикнижие: Русские иудействующие как текстуальное сообщество. — СПб., 2011.

383

Председатель совета министров царского правительства Петр Аркадьевич Столыпин был смертельно ранен 1 сентября 1911 г. евреем-эсером Дмитрием Богровым. Розанов откликнулся на смерть Столыпина рядом статей.

384

Знаменитый психолог Лев Семенович Выготский начинал свою публичную деятельность как литературный критик, выступая в 1910-х гг. со статьями о новейшей русской литературе, в частности — романе А. Белого «Петербург».

Выгодский Л. С. Литературные заметки («Петербург», роман Андрея Белого. 1916) // Новый путь. 1916. № 47.

Эткинд А. М. Еще о Л. С. Выготском: Забытые тексты и ненайденные контексты, цитируется по: URL: http://www.voppsy.ru/issu-es/i993/934/934O37.htm#ai3

387

По мнению Леонида Кациса Борис Столпнер — «человек, повлиявший на розановское отношение к еврейству и иудаизму в 1900–1910 гг. и на явно наследующие В. В. Розанову труды А. Ф. Лосева, связанные с попыткой осмысления роли еврейства (Израиля) и каббалы уже в конце 1920-х гг.» [КАЦИС (II). С. 259–260].

388

Розанов был знаком с Аркадием Горнфельдом — одним из самых авторитетных и уважаемом в личном плане литературных критиков Серебряного века, но явно его, в первую очередь как еврея, не любил и постоянно саркастически «цеплял» в своих писаниях.

389

Гершензон М. О. Судьбы еврейского народа. — Пб. — Берлин, 1922. С. 58.

390

Портрет М. О. Гершензона приведен в книге Ольги Форш «Сумасшедший корабль»: «Замечательный разговор его о славянофилах с своеобразным захлебываньем и горготаньем делал его не писателем русским, а каким-то халдейским магом, заблудившимся в наших снегах. От болезни проступали резче его восточные черты, не из Ветхого завета, а скорей из „Тысячи и одной ночи“: линия союзных бровей на белом прекрасном лбу дополнялась мысленно тюрбаном. К концу жизни от него исходила особая радость, и было чувство, что он непреложно что-то получил и торопится раздать. Он хорошо смеялся, с захлёбкой, горгоча детским горлом и остря взамен назидательных уроков, на которые так падки люди».

391

Здесь иронически сопоставляются личности двух былых друзей-евреев — марксиста-меньшевика, философа-гегельянца Бориса Столпнера и представителя правого крыла российского либерализма, члена ЦК Союза 17 октября («Октябристы») русского философа, политического деятеля, библиографа и публициста Семёна Семёновича Гарта (наст. Самуил Соломонович Зусман).

392

Национал-патриот Розанов презирал Александра Михайловича Скабичевского (1838–1910), влиятельного либерального критика и публициста-народника и всегда уничижительно характеризовать его, величая то «Навуходоносором нашей новой критики и истории» (см.: *Розанов В.* Интересные размышления Скабичевского // Мир искусства. 1901. № 6. С. 319), то, как в одном из писем Гершензону, «мякиной головой».

393

О преодолении В. В. Розановым «национального нигилизма» в «Апокалипсисе нашего времени» см. [МЕДВЕД. (I)].

394

Речь идет о книге М. О. Гершензона «П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление» (СПб., 1908).

395

С религиозным мыслителем Константином Николаевичем Леонтьевым Розанов познакомился в 1891 г. и состоял с ним в переписке, которую впоследствии опубликовал в «Русском вестнике» (1903. № 4–6). Розанов глубоко чтил Леонтьева-мыслителя и находился под значительным влиянием его реакционной по духу философии.

396

«Столпнер — еврей, редкой честности и младенчества жизни, но редкой начитанности и ума…» (ГПБ, ф. 194, оп. 1, ед. хр. 757; цит. по: «Русская литература». 1989. № 3. С. 217). В 1909 г. произошел их разрыв и Столпнер, осуждая Розанова за «двурушничество», перестал бывать у него.

Столпнер был постоянным посетителем воскресений Розанова, высоко отзывавшегося об этой столь значимой для него личности (см. ниже):

398

В письме Э. Ф. Голлербаху от 26 октября 1918 года Розанов сообщал, что «все евреи… делают в литературе русской положительно самое лучшее, самое нужное дело: начиная с Флексера и благородной Любови Гуревич („Северный вестник“): Дамаянти Флексера, несчастно и безнадежно его любящая, сама она прелесть и хороша, он — резонер, мыслитель, фанатик и, по-видимому, онанист (т. е. человек избранный, исключительный…)». Розановский отзыв о литературоведе Венгерове см. в письме ниже.

См.: «Вестник Европы». 1908. Т. 6. № 12. С. 763), в котором Гершензон писал: «У нас В. В. Розанов *первый* поднял голос в защиту естества, и только очень немногие сумели понять его».

400

Совпадение имени и отчества ярого антисемита «нововременца» Меньшикова и Гершензона дало Розанову-трикстеру повод в одном их предыдущих писем для проведения иронических параллелей.

401

Цитата из «Фелицы» Г. Р. Державина.

Розанов и ранее писал о А. Л. Волынском (Флекснере), который, перейдя в 1889 г. в православие, перестал публиковать статьи по еврейской тематике и переключился на русскую литературу. Розанов, высоко оценивая пересмотр критического «иконостаса», который предпринял Волынский в своих работах о Белинском, Добролюбове, Чернышевском (книга «Русские критики», 1896), однако отмечал чрезмерную рассудочность и «сухой блеск» его работ.

403

Имеется ввиду Мария Борисовна Гольденвейзер (в замуж. Гершензон; 1873–1940).

Имеется в виду круг русских религиозных философов.

405

Убийство Столыпина до сих пор окутано флером тайны. Ходили, до сих пор не опровергнутые слухи, что Богров был агентом царской охранки, В любом случае евреи Российской империи не питали к Столыпину особо враждебных чувств. Он не проводил антиеврейской политики, а, напротив, вопреки патологическому антисемитизму Двора Его Величества стремился законодательно смягчить ограничения евреев в гражданских правах, полагая, «что стоит поставить вопрос об отмене в законодательном порядке некоторых едва ли не излишних ограничений в отношении евреев, которые особенно раздражают еврейское население России и, не внося никакой реальной пользы для русского населения, <…> только питают революционное настроение еврейской массы», см. *Коковцов В. Н.* Из моего прошлого. Воспоминания 1903–1919 гг. Кн. 1. — М., 1992. С. 206–208. Когда возникло «дело Бейлиса», он, не веря в ритуальное убийство, желал, чтобы были найдены настоящие преступники Алеши Ющинского. Этот приказ явился последним актом «еврейской политики» Столыпина. Примечательно, что, ссылаясь на эпизод из Ветхого Завета, где в ответ на избиение еврея египтянином Моисей «убил Египтянина и скрыл его в песке» (Исход. 211:12), Розанов тут же передергивает: следуя вековечной традиции христианского антисемитизма, возведенной впоследствии нацистами в ранг закона, он ответственность за преступное деяния *одного* еврея возлагает на *весь* еврейский народ.

406

Председатель совета министров царского правительства Петр Аркадьевич Столыпин был смертельно ранен 1 сентября 1911 г. евреем-эсером Дм. Богровым. Розанов откликнулся на смерть Столыпина рядом статей. Здесь же Розанов ссылается на эпизод из Ветхого Завета, где в ответ на избиение еврея египтянином Моисей «убил Египтянина и скрыл его в песке» (Исход. 211:12).

407

Кстати, если верить Пришвину (дневниковая запись от 26.12. 1920 г.): «Розанов однажды высказал, не помню только, где, в частной ли беседе, переданной потом Гершензону, или же в газете, куда он выливал чуть ли не свои ночные горшки, — что славянофильство есть самое вкусное блюдо в России, и Гершензон как еврей сумел этим воспользоваться. Гершензон этого не мог Розанову простить никогда» [ПРИШВИН-ДН].

408

Грингмут Владимир Андреевич (1851–1907), публицист-антисемит, редактор газеты «Московские ведомости», основатель Русской монархической партии.

409

Помимо статей об И. В. Киреевском Гершензон подготовил двухтомник писателя *(Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений в 2-х томах. — М., 1911). Ему принадлежит и исследование о П. В. Киреевском — предисловие к книге «Русские народные песни, собранные П. В. Киреевским» (1910). При этом Гершензон испытывал. Видимо, определенную неловкость из-за своего увлечения славянофилами; он писал брату 3 ноября 1910 г. по поводу статьи о нем Горнфельда: «Ничего, я доволен, именно тем, что Горнфельд подчеркнул мою связь с еврейством. А то мне надоело, что меня называют славянофилом; а теперь еще под моей редакцией выходит Киреевский» *(Гершензон М. О.* Письма к брату. — Л., 1927. С. 174–175).

410

Розанов имеет в виду две свои последние антисемитские по духу статьи — «Есть ли у евреев тайны» («Новое время», 9 декабря 1911 г.) и «Иудейская тайнопись» («Новое время», 12 декабря 1911 г.), которые затем вошли в его скандальную книгу «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови» (1914).

411

А. В. Руманов заведовал петербургским отделением газеты «Русское слово», в которой сотрудничал Розанов.

412

Статья Розанова «Открытое письмо А. Пешехонову и вообще нашим социал-сутенерам» («Новое время». 15 декабря 1910 г.) была ответом на статью Алексея Васильевича Пешехонова «Бесстыжее светило, или Изобличенный двурушник» («Русские ведомости». 2 декабря 1910 г.; Петров Григорий Спиридонович священник, проповедник, публицист, член, депутат 2-й Государственной думы от партии кадетов, регулярно выступавший против монашества, церковных институтов. В 1908 г. по политическим мотивам лишён сана, из-за чего не мог жить в СПб. и ездил с лекциями по стране. В 1918 г. восстановлен в священстве.

413

Гаоны — духовные лидеры еврейского народа, бывшие высшим авторитетом в толковании Талмуда и применении его принципов при решении галахических вопросов (конец VI — середина XI вв.). К числу «Великих» относится Саадия Гао́н (ивр. 882;942– סעדיה בן יוסף), крупнейший галахический авторитет эпохи гаонов, основоположник раввинистической литературы и еврейской рационалистической философии, языковед и поэт.

После разрыва с евреями, Розанов, изменив свои оценки в отношении былых друзей от симпатизантски-приятственных на саркастически-уничижительные, писал в частности о Столпнере: «Столпнерчик, „живя аскетом“, на Петербургской большой стороне, все-таки принимает участие в религиозно-философских прениях и читает специальные лекции „своим“.

Так он подкрадывался ко мне, этот Столпнер. И лишь через два года я разобрал паутину» («Мимолетное»).

415

Столпнер воспринимается Розановым как некий символ «правильного выхода» еврея в России. Его потенциальный путь, по Розанову, — путь еврейского Сковороды, мистического толкователя библейских тайн, научающего им русских. В 1912 г. вышла монография В. Ф. Эрна об этом первом русском религиозном философе: «Г. С. Сковорода. Жизнь и учение», активизировавшая эту фигуру для русской философской мысли. Далее Розанов развивает концепцию параллельного сосуществования и параллельного мессианства русского и еврейского народов под эгидой царя.

416

Товит и Товия — персонажи ветхозаветного предания, изложенного в «Книге Товита» (начало II в. до н. э.). Действие предания происходит в мидийском городе Экбатане.

417

Розанов, говоря об аптекарях-евреях, вспоминает образ аптекаря Товия, торгующего ядом («Скупой рыцарь» Пушкина). Имя аптекаря у Пушкина Розанов ассоциировал с благочестивым героем предания.

418

В статье «Есть ли у евреев тайны» («Новое время», 9 декабря 1911 г.) Розанов утверждал наличие у евреев ритуальной тяги к крови.

419

Павел Васильевич Шейн русский и белорусский этнограф, лингвист, фольклорист еврейского происхождения. О нем Розанов неоднократно в своей публицистике отзывался с большим почтением.

420

Имеется в виду крупнейший русский скульптор второй половины XIX — начала XX в. Марк Антокольский, поэтому «забывчивость» Розанова вкупе с его выражением «какого-то скульптора» здесь явно — уничижительная характеристика.

421

Струве П. Б.: «Если бы Розанов не был так умен и хитер, можно было бы сказать, что его бесстыдство детски безгрешно. Увы! — именно в этой детскости есть что-то гадкое и страшное. <…> Розанов не то что безнравственный писатель, он органически безнравственная и безбожная натура» [ФАТЕЕВ (). Кн. С. 384–385]-

422

В предисловии к книге «Письма А. С. Суворина В. В. Розанову» (1913) последний, говоря о «нейтралитете» «Нового времени», заметил: «Об евреях на столбцах газеты просто говорят шутки, и говорят о том очевидном для всех вреде, какой они наносят России и русским своим жадным стремлением захватить в свои руки все».

423

25 октября 1913 г. Розанов делился с Флоренским такой вот своей профетической мыслью: «А если оставить жидов „как есть“, конечно, лет в 400 они съедят Россию. Смотрите, лишь 10 лет прошло „свободы печати“, — и дело Бейлиса (за коим Вы не следите) показало, что вся русская печать, не газеты одни, но под давление газет и все толстые журналы — суть анонимно-еврейские, подчиненно-еврейские» [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 327].

Переписка Михаила Гершензона с Василием Розановым представляет большой научный интерес. Однако тема взаимоотношений этих двух литераторов далеко выходит за рамки нашей книги. Читателей, интересующихся личностью М. О. Гершензона как «метафизического историка русского Серебряного века» мы отсылаем к соответствующей части книги Брайана Горовица «Еврейский вклад в концепцию русской идеи: Очерки русско-еврейской интеллектуальной жизни» [HOROWITZ (II)].

Все вышеприведенные высказывания публичные Розанова, включая характеристику Николая Осиповича Лернера, которого современники знали как выдающегося историка русской литературы: «За капитальную работу „Труды и дни Пушкина“, выпущенную в 1910 г. Академией наук, он получил полную премию Лицейского Пушкинского общества. Л. участвует (1911 г.) в ред. академического издания сочинений Пушкина, а также в изд. Пушкина под ред. С. Венгерова (Брокг. — Ефр.). Л. напечатал также о Белинском, Чаадаеве и др. — Будучи христианином, Л., по его словам, „с гордостью ощущает свою кровную и духовную связь с родным народом“» [ЕЭБ-Э], на наш взгляд свидетельствует не столько о розановском «идейном повороте» в отношении к еврейству, как о его тихом помешательстве на почве собственного мифологического визионерства.

см. *Бородин Ф. Ю.* О схолиях Бахтина к Розанову: URL: https://du-styattic.ru/articles/other-articles/scholium

427

О презрительно-негативном восприятии еврея в русском фольклоре см. *Краюшкина Т. В.* Евреи в традиционных представлениях русского народа (на материале паремий, сказок и частушек) // Научное обозрение Саяно-Алтая. 2017. № 2 (18). С. 79–84.

Образ паука как символа зла и порока часто встречался у Достоевского; сводку таких случаев см. там же: С. 395 и примечание к С. ю6.

429

Польский писатель Клеменс Шанявский (1849–1898) писал под псевдонимом К. Юноша. Впервые его повесть «Пауки» вышла отдельным изданием в Петербурге в 1899 г. «Русский вестник» опубликовал новый перевод — ввиду особой важности темы.

430

Ср. с высказыванием о. Павла Флоренского в письме к Розанову от 12.12.1913 г.: «Израиль мне не представляется иначе, как безликой и безличной стихией родительства, чудищем с миллионами рук и ног и глаз, и носов, и обрезанных гениталий, и грудей, которое копошится, липнет, ползет, захватывает все, что попадается. „В соседстве Содома“ оно потому, что в силу безличности, нерасчлененности и физиологического единства этого существа оно живет стихийно-единою жизнью. В еврействе нет влюбленности, а есть липкость» [РОЗАНОВ-СС. Т. 29. С. 152].

Как пишет в своих воспоминаниях адвокат оскар Грузенберг: «Было ясно, что Бейлис обречен на муки, так как министр юстиции Щегловитов связал себя во время посещения государем Киева докладом о том, что убийство Андрея Ющинского совершенно с ритуальной целью и найден исполнитель этого убийства — еврей Мендель Бейлис» [КАЦИС. С. 82].

Подробно о «деле Бейлиса» см. [ТАГЕР], [КАЦИС].

Примечательно, что еще в эпоху Александра III в «Новом времени» была опубликована статья видного историка и публициста *Костомарова Н. И.* Замечание по поводу Г. Хвольсона: употребляют ли евреи христианскую кровь? // Новое время. 1879. № 1172.

Пуришкевич В. М. (1870–1920), русский политический деятель правых консервативных взглядов, монархист, черносотенец.

435

Писатель-бытовик народнического толка Степан Семенович Кондурушкин (1873–1919) часто становился объектом иронико-саркастических инвектив Розанова.

436

Запись в дневнике М. Пришвина от 10 февраля 1914 г.: «Розанов — слабость, превзойденная хитростью: всех обманул, себя, жену, детей» [ФАТЕЕВ (II). Кн. I. С. 108].

437

Александр Блок был, пожалуй, единственным среди русских писателей-символистов, кто испытывал резко неприязненное отношение к евреям. Однако такого рода свои чувства он публично не декларировал. Его юдофобские высказывания носят сугубо приватный характер: дневниковые записи (см. *Небольсин Сергей.* Искаженный и запрещенный Александр Блок//Наш современник. 1991. № 8. С. 176–184), свидетельства современников. Так, например, литературовед Илья Груздев рассказывал Роману Гулю о «Дневниках» Блока, над рукописями которых он работал в 1920-е гг., что их: «Нельзя полностью издать, ну никак нельзя, — ты себе не представляешь, какой там густопсовый антисемитизм» [ГУЛЬ. С. 278]. Аарон Штейнберг пишет в своих воспоминаниях, что Блок говорил ему о своей неприязни к евреям, сложившейся якобы в период «Дела Бейлиса», когда люди, прежде скрывавшие свое еврейство, стали требовать от него подписи под протестами [БУДНИЦ. С. 23–24].

С середины 1910-х гг. расхожие антисемитские клише обретают в публицистике Розанова статус параноидально-навязчивых идей. Он, например, увлечен поиском еврейских корней у политических радикалов, общественных активистов, писателей и художников — и все для того, чтобы показать, как их дурная кровь заражает современную русскую культуру. Как всегда мало заботясь о фактической достоверности своих заявлений, он при этом включал в свои «разоблачительные» списки имена писателей, которые не были евреями. Например, он причислял к евреям Владимира Короленко, а в качестве доказательства ссылался на портрет Репина, на котором Короленко, утверждает Розанов, похож на еврея («Сахарна»), — см. [МОНДРИ. С. 237]. Когда он не может найти еврейских корней, он их выискивает по ассоциации: он обвиняет Мережковского в том, что тот «тайный иудей» («После Сахарны»), а Толстого и Соловьева — что те «заражены» еврейством.

И это при том, что как свидетельствует М. Пришвин, было: «Всем известно, что Мережковский влюблен в Розанова, и сам Розанов пишет в»

440

Об отношении российского литературного сообщества и в целом широких слоев русской интеллигенции к «еврейскому вопросу» см.: [АКАО], [ГОЛЬДИН], [ЖАБОТ], [ЗЕМЦОВА], [НАКАГАВА], [НАТАНС].

441

В очерке «Огни священные» Розанов утверждает, — как всегда без каких-либо, впрочем, научных доказательств, — что евреи позаимствовали библейскую книгу «Песнь Песней»: «Первая колыбельная песня на земле», у египтян. Он также пишет, что «еврейская душа близка русской душе, а русская — еврейской». См., С. 238.

См., например, книгу одного из уважаемых Розановым мыслителей-славянофилов: *Гиляров-Платонов Н. П.* Еврейский вопрос в России. — СПб., 1906. О государственной политики в отношении евреев в то время см. в [ПОЛЯКОВ Л.].

443

Розанов В. В. Последние листья [РОЗАНОВ-СС. Т. и. С. 26]

444

См. в письме В. Розанов — А. Измайлову от августа 1917 г.: «евреи или не понимают себя, или забыли свою историю, или слишком развращены русскими. Иначе ведь они должны бы уже <…> обнять мои ноги. Я же *чистосердечно* считаю себя <…> почти не „русским писателем“, но настоящим и воистину последним еврейским пророком».

Mondry Henrietta. Is the End of Censorship in the Former Soviet Union a Good Thing? The Case of Vasily Rozanov// *East European Jewish Affairs.* 2002. V. 32. P. 115–116.

446

См.статью *Елшина ТА*. Два разговора об Апокалипсисе (Вл. Соловьев и Вас. Розанов) // Энтелехия. 2000. С. 78, в которой автор высказывает мнение, что: «В конце концов Розанов приходит к выводу, что Бог и Земля должны оставаться отдельными категориями. Поскольку Иисус не был Богом, он должен был быть Антихристом, который своим появлением привел к падению России».

447

«Всякое движение души у меня сопровождается выговариванием. И всякое выговаривание я хочу непременно записать. Это — инстинкт» («Уединенное»).

448

«Но мысли его? Они зачеркиваются одни другими», — высказывание Розанова о Константине Леонтьеве. Сам же Розанов сплошь противоречит себе, нередко, в одном и том же тексте, приходя к прямо противоположным заключениям.

449

Экстернализация — в психологии один из механизмов защиты, проявляющийся в стремлении человека воспринимать внутрипсихические процессы, силы и конфликты, как протекающие вне его и являющиеся внешними по отношению к нему. Впервые это понятие было использовано немецко-американским психоаналитиком К. Хорни (1885–1952) для описания тенденции ухода человека от реального Я и возложения ответственности за собственные трудности на внешние факторы и обстоятельства жизни.

См. [GILMAN (I)]

451

В XX в. темы «Другого», «Чужого», «Иного», оппозиции «Я — Другой» становятся приоритетными для представителей таких философских направлений, как феноменология и экзистенциализм.

Согласно сообщению С. И. Чупринина, В. Кожинов утверждал, будто именно бахтинские «проговорки» подтолкнули его к мысли о *корневом и неустранимом различии* между русской и еврейской ментальностями.

453

Единственно, чем он гордился, это своим чисто русским, как он выражался, коренным происхождением [ФАТЕЕВ (II). Кн. II. С. 433].

Один из основателей славянофильства А. С. Хомяков и многие его ученики, в том числе А. Ф. Гильфердинг, Д. И. Иловайский и И. Е. Забелин, утверждали, что русские представляют собой потомков одной из главных ветвей группы «арийских» народов, меньше всего удалившихся от линии прямого родства. Однако в этот период русский арийский миф не был связан с неоязычеством, и принципиальным религиозным контекстом для русских славянофилов оставалось русское православие. Тем не менее, они пытались связать православие с «арийской» идентичностью и утверждали, что Византия пришла к христианству под влиянием «арийских» народов, азиатская колыбель которых якобы находилась в Центральной Азии или Иране. По этой причине русские славянофилы, в отличие от немецких националистов, не переходили от идеи «арийского» происхождения к антисемитизму, — см. [ШНИРЕЛЬМАН], а также *Ларюэлъ Марлен.* Арийский миф — русский взгляд // Вокруг света. 2010. № 3. В конце XIX — первой половине XX в. Хьюстон Чемберлен и его последователи призывали очистить Ветхий Завет от «семитизма». Чемберлен апеллировал не к внешности Иисуса, а к его «духу». По его мнению, Иисус поднял «флаг идеализма», тем самым бросив вызов иудаизму. Он также пропагандировал тезис о том, что Иисус Христос по происхождению или по духу был «арийцем». Эту антихристианскую фантазию Чемберлена еще в годы своего юдофильства активно развивал Василий Розанов, см. его статью «Был ли И. Христос евреем по племени?» (1906).

455

Здесь налицо гротескно-ироническое сопоставление одного из классиков мировой литературы с малозначительным русско-еврейским беллетристом XX в. Давидом Айзманом.

456

Теоретик раннего славянофильства А. С. Хомяков писал в «Записках о всемирной истории», что: «Иудей после Христа есть живая бессмыслица, не имеющая разумного существования и потому никакого значения в историческом мире».

Святой Праведный Иоанн Кронштадтский. Предсмертный дневник. — М.-СПб., 2003. С. 50.

Подобная позиция Розанова, как и его коллеги «нововременца» М. Меньшикова, по сути своей является озвучиванием расистских идей англо-германского мыслителя-антисемита Хьюстона Стюарта Чемберлена, — см. о нем в кн. Английские корни немецкого фашизма. От британской к австро-баварской «расе господ» / Пер. с нем. М. Некрасова. — СПб., 2003, чья книга «Основы XIX века» (нем. Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, 1899) была популярна в начале XX в., оказав большое влияние на становление идеологии национал-социализма. Розанов также пропагандировал точку зрения, впервые широко озвученную Рихардом Вагнером в отношении композиторского мастерства, а затем распространенную Чемберленом на все интеллектуальные практики, что евреи якобы лишены творческой креативности, а являются лишь отличными имитаторами чужих идей. Несостоятельность подобного утверждения, которое было весьма распространенным в антисемитских кругах очевидна: из всех ~ 950 обладателей Нобелевской премии, около 23 % имеют еврейское происхождение и чуть больше 1 % — русское.

Здесь явно имеет место намек на восприятие Розановым большевистской пролетарской революции как сугубо «еврейской», т. е. точке зрения, активно пропагандировавшейся представителями монархических и крайне правых кругов русского «Белого движения».

460

«Шиповник» — частное издательство, существовавшее в начале XX в. в. СПб. и внесшее значительный вклад в развитие литературы Серебряного века. Прославилось широтой репертуара: в нём выпускались произведения как молодых и малоизвестных, так и именитых авторов, а также переводная, детская, политическая литература, монографии и художественные альбомы. С 1906 по 1923 гг. в издательстве вышли 26 сборников-альманахов. Как «реакционное» издательство, оно было закрыто советскими властями, а его владельцы эмигрировали в Европу.

461

Это стихотворение, положенное в 1794 г. на музыку композитором Дмитрием Бортнянским (1755–1821), широко использовался как неофициальный государственный гимн Российской империи с конца XVIII в. и до момента утверждения композиции «Боже, Царя храни!» в 1830-х гг. В нотных изданиях XIX в. сопровождался пометкой «национальный русский гимн». С 1856 г. по октябрь 1917 г. часы-куранты Спасской башни в Московском Кремле вызванивали мелодию «Коль славен» наряду с «Преображенским маршем».